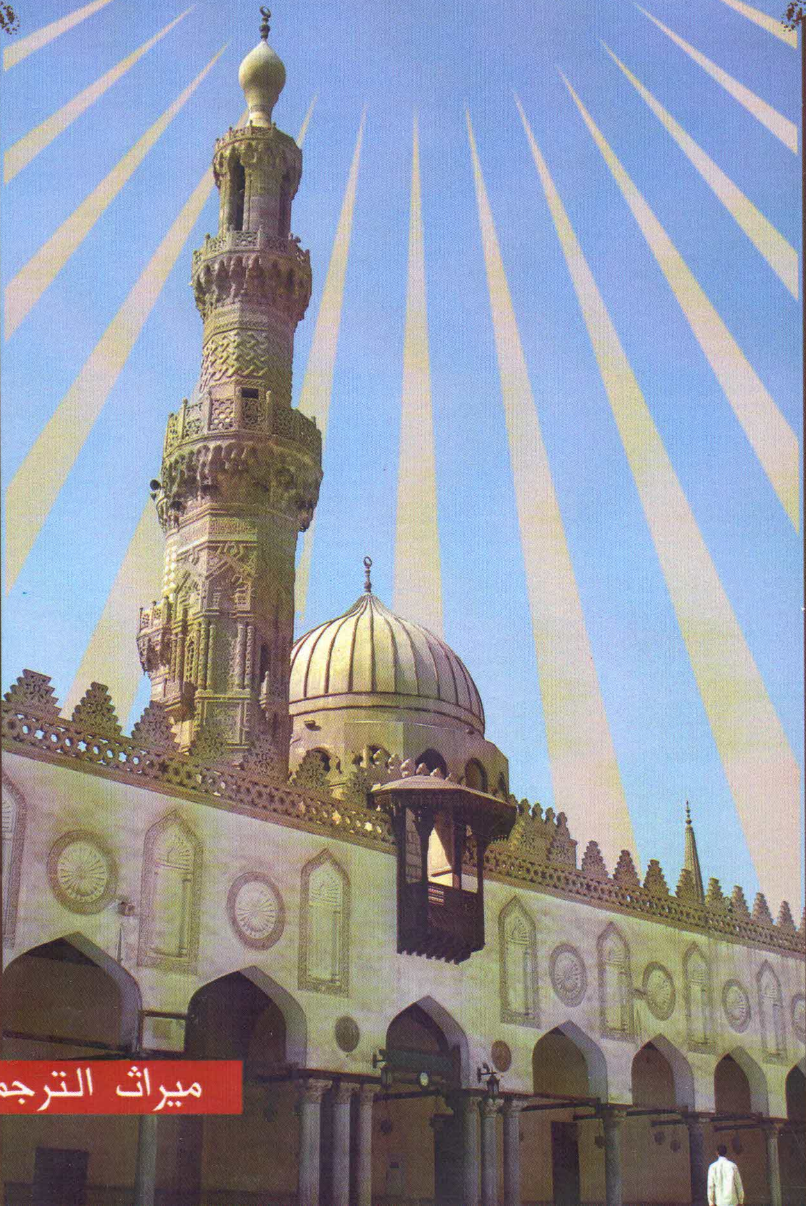
تشارلز آدمس

الإسلام والتجديد فى مصر

ترجمة: عباس محمود

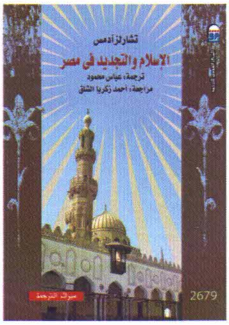
مراجعة: أحمد زكريا الشلق



ميراث الترجمة

2679

المركز القومي للترجمة



يعد هذا الكتاب من الكتب المهمة التى قدمها المستشرقون الذين اهتموا بدراسة قضية التجديد فى العالم الإسلامى، ومن ثم فهو جدير بالمراجعة والدرس، وهذه الجدارة نشأت من طبيعة موضوعه المهم، الذى يتعلق بتحديث المجتمع المصرى، كما نشأت من اعتباره عملاً رائداً وتأسيسياً فى مجاله، حيث قدم عام 1928 دراسة مبكرة لحركة التجديد الإسلامى، أو حركة الإصلاح الإسلامى، التى أسسها محمد عبده، وتعهدها تلاميذه بالرعاية والاهتمام من بعده، فضلاً عن أن هذا الكتاب يوفر معرفة تاريخية بحقائق هذه الحركة وتلك المدرسة، ومصادرها ورجالها ومصنفاتهم وما أنجزته، مما يفتح آفاقاً لمزيد من الدراسة والبحث، وهو ما يشير إليه أن ما من دراسة تناولت هذه الحركة إلا واستعانت به ضمن مراجعها الأساسية ، ذلك أن المعرفة التى قدمها هذا الكتاب كانت أساساً انطلقت منه كتابات تالية، عربية وأوربية، تناولت جوانب عديدة ومتعمقة، ورؤى نقدية مختلفة لموضوعه، ولا زالت هذه الكتابات تترى كلما "حزبت" المجتمع الإسلامى أزمة أو قضية من قضايا العصر، ومتجددات الزمان.

تصميم الغلاف: رحاب حسن

02679

الإسلام والتجديد فى مصر

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 2679
- الإسلام والتجديد فى مصر
- تشارلز آدمس
- عباس محمود
- أحمد زكريا الشّلق
- 2015

هذه ترجمة كتاب:
Islam & Modernism in Egypt
By: Charles C. Adams

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الإسلام والتجديد فى مصر

تـــألـــيـــف : تشارلـــز آدمـــس

تـــرجـــمـــة : عبـــاس محـمـــود

تـــقـــديم : أحـمـد زكـريـا الشِّلق

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

آدمس ، تشارلز ، ١٨٠٧ – ١٨٨٦
الإسلام والتجديد فى مصر / تأليف: تشارلز آدمس ؛
ترجمة: عباس محمود ؛ تقديم : أحمد زكريا الشلق .
القاهرة –المركز القومى للترجمة ؛ ٢٠١٥
٣٢٠ ص ؛ ٢٤ سم
١ – الإسلام – حركات الإحياء والإصلاح والتجديد
(أ) الشلق ، أحمد زكريا (مقدم)
(ب) العنوان ٢١٩

رقم الإيداع ٢٠١٤/٢٥٥٩٩
الترقيم الدولى 978-977-92-0023-1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

من تراث المستشرقين

الإسلام والتجديد فى مصر لتشارلز آدمس
رؤية نقدية

أ.د. أحمد زكريا الشِّلق

يعد كتاب (الإسلام والتجديد فى مصر) من الكتب المهمة التى قدمها المستشرقون الذين اهتموا بدراسة قضية التجديد فى العالم الإسلامى، ومن ثم فهو جدير بالمراجعة والدرس، وهذه الجدارة نشأت من طبيعة موضوعه المهم الذى يتعلق بتحديث المجتمع المصرى، كما نشأت من اعتباره عملا رائدا وتأسيسيا فى مجاله، حيث قدم عام ١٩٢٨ دراسة مبكرة لحركة التجديد الإسلامى، أو حركة الإصلاح الإسلامى، التى أسسها محمد عبده، وتعهدها تلاميذه بالرعاية والاهتمام من بعده، فضلا عن أن هذا الكتاب يوفر معرفة تاريخية بحقائق هذه الحركة وتلك المدرسة، ومصادرها ورجالها ومصنفاتهم وما أنجزته، مما يفتح آفاقا لمزيد من الدراسة والبحث، وهو ما يشير إليه أن ما من دراسة تناولت هذه الحركة إلا واستعانت به ضمن مراجعها الأساسية، ذلك أن المعرفة التى قدمها هذا الكتاب كانت أساسا انطلقت منه كتابات تالية، عربية وأوروبية، تناولت جوانب عديدة ومتعمقة، ورؤى نقدية مختلفة لموضوعه، ولا تزال هذه الكتابات تترى كلما «حزبت» المجتمع الإسلامى أزمة أو قضية من قضايا العصر، ومتجددات الزمان.

وأود الإشارة إلى أن الكتاب فى لغته الأصلية - الإنجليزية - يحمل عنوانا دالا على موضوعه فى غير لبس أو غموض، والعنوان الذى اختاره له المترجم، وهو «الإسلام والتجديد فى مصر»، يوضح تفضيله لكلمة «التجديد» فى ترجمة مصطلح Modernism باعتبارها أقرب إلى موضوع الكتاب، فيما لو ترجمت على أنها المذهب الحديث أو «الحداثة» التى يؤثر كتاب زماننا استخدامها.

وفى تقديرى أنه أول كتاب يؤرخ لدور الإمام محمد عبده وفكره ومدرسته من وجهة نظر استشراقية، بدءا بجذورها التى نبتت أثناء وجود الأفغانى فى مصر، وبتأثير منه - ضمن مؤثرات أخرى - واستوت على سوقها مع أوائل القرن العشرين، لتتفرع بعد ذلك ويظهر فيها أكثر من اتجاه كما يوضح مؤلفنا، الذى يقف بنا، عند الشيخ على عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» كآخر ثمرة عاصرها المؤلف، لتلك المدرسة.. ورغم رؤية المؤلف الخاصة وتصنيفاته، التى قد لا يتفق البعض معه فيها، فإنه قدم رؤية لمدرسة فكرية إصلاحية واضحة الخصائص والسمات، على الرغم من أنها انتهت إلى فروع واتجاهات متباينة، فإنها استقت جميعا من نبع الإمام محمد عبده، وقد أوضح المؤلف ذلك فى فصوله الأخيرة على نحو خاص.

لقد وضع هذا الكتاب المستشرق الأمريكى الدكتور تشارلز آدمس (١٨٨٣ - ١٩٤٨) بوصفه دراسة تمهيدية لترجمة قدمها بالإنجليزية لكتاب الشيخ علىّ عبد الرازق: «الإسلام وأصول الحكم» نال بهما - الدراسة والترجمة - درجة الدكتوراه فى الفلسفة من قسم دراسات العهد القديم بجامعة شيكاغو فى الولايات المتحدة الأمريكية. ورأى أن ينشر الدراسة فى هذا الكتاب، وإن لم يقدر له أن ينشر الترجمة.

ومؤلفنا ولد فى بنسلفانيا، وتلقى دراسته الجامعية فى كلية وستمنستر، ثم حضر إلى مصر ليقيم فيها نحو ست سنوات بين عامى (١٩٠٩ - ١٩١٥) ولم يكن قد جاوز ستا وعشرين عاما، أى إنه جاء بعد وفاة الإمام محمد عبده بسنوات أربع والتقى بالكثير من زملائه وتلاميذه الذين كتب عنهم. كما تابع بدأب ما كتبوه، فأرخ لمن عاصرهم من الكتاب والمثقفين والمفكرين.

وقد عاد آدمس إلى بلاده ليستكمل دراسته للغة العربية والدراسات الإسلامية، فدرس فى جامعة هارفارد على يد الأستاذ مكدونالد، ثم انتقل إلى جامعة شيكاغو حيث استكمل دراسته، وسجل رسالته للدكتوراه مع الأستاذ مارتن سبرنجلنج أستاذ الفلسفة واللغات والآداب السامية بها، حيث حصل على شهادتها عام ١٩٢٨ التى تمثلت فى هذا الكتاب الذى نشرته مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة. وكان لدراسته العميقة للغة العربية وآدابها واتساع ثقافته الإسلامية أثره فى العودة إلى مصر مرة أخرى ليمارس التدريس فى المدرسة اللاهوتية بالعباسية فى القاهرة وليصبح مديرا لها،

بل لقد انتدب عميدا لمدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية فى القاهرة عام ١٩٣٩. وربما كانت آخر وظائفه عندما اختير مديرا لمعهد الدراسات الآسيوية فى جامعة ماك جيل (حسبما ذكر نجيب العقيقى فى كتابه عن المستشرقين).

ورغم أن الدكتور آدمس كان أكاديميا، فإنه قضى جل حياته فى التدريس وتقلب فى وظائفه الإدارية، مما استأثر بجهوده أكثر من اهتمامه بالتأليف العلمى. فباستثناء عدد قليل من الدراسات التى نشرت له فى مجلة عالم الإسلام بين عامى ١٩٢٩ - ١٩٤٦، فإن هذا الكتاب هو مؤلفه الوحيد، وأهم مقالاته هذه كانت: محمد عبده مصلحا (١٩٢٩)، اتجاه التفكير فى مصر اليوم (١٩٤٤)، الدين المقارن فى جامعة الأزهر (١٩٤٥) ثم أبو حنيفة رائد التحرر والسماح فى الإسلام (١٩٦٤).

ومن الطبيعى أن يمهد المؤلف لنشأة هذه المدرسة بالحديث عن الأفغانى ودوره فى مصر على نحو خاص بين عامى (١٨٧١ - ١٨٧٩) حيث يرى أنه «كان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، والتى ساء ختامها بفشل الفتنة العرابية» وربما يكون الأدق لو ذكر أن نشاط الأفغانى فى مصر كان «واحدا» من العوامل التى أدت إلى قيام «الثورة» الوطنية المعروفة بالعرابية، والتى دأبت الكتابات الغربية على وصفها بالفتنة أو العصيان العسكرى، لكن تبقى الملاحظة التى أبداها المؤلف فى نهاية الفصل الأول، ذات مغزى مهم، حين ذكر أنه رغم أن أفكار الأفغانى «السياسية المتطرفة» وجدت أرضا خصبة بين الشباب الوطنى المصرى، فإن «الإصلاحات الأساسية» التى نادى بها، والتى تحتاج قدرا أوفر من الهدوء والتى كان أنصارها قليلين، قد اتضحت على نحو خاص فى أفكار وأعماله محمد عبده.

ومن هذه الخلفية ينتقل المؤلف ليترجم لمحمد عبده فى ثلاثة فصول. يعقبها بثلاثة أخرى عن أفكاره وتعاليمه، ليحتاز الإمام معظم فصول الكتاب العشرة. ومؤلفنا إذ يترجم لحياة الإمام منذ بداية تكوينه وإعداده العلمى لا يفتأ يتابع ميلاد أفكاره وآرائه منذ شبابه المبكر والتى بدأ يُعرف عن طريقها باعتباره مجدد وسط البيئة الأزهرية، وكيف بدأ يُعنى بإصلاح المجتمع بعد أن كان غارقا فى تأملات صوفية عزلته عن المجتمع، وفى دأب ومثابرة يتابع آدمس رحلة الإمام عالما بالأزهر ومعلما ومحررا «بالوقائع» كاشفا عن مغزى دروسه ومقالاته مما يفصح عن «شدة اهتمامه برقى أمته وإقامة نهضتها على أسس حقيقية ثابتة بينما كان غيره يسرف فى محاكاة الأوروبيين».

ويخوض المؤلف مع محمد عبده غمار الثورة العرابية ودوره فيها؛ ليتفق مع رشيد رضا و«ولفرد بلنت» على أن الإمام كان غير راضٍ عن الثورة العسكرية وإن اضطر إلى تأييدها، باعتباره إصلاحيا وليس ثوريا.

ثم ينتقل مع محمد عبده إلى منفاه فى باريس، وزياراته لأوروبا ليوضح أنه شاهد فى رحلاته مدنية أوروبا ونهضتها بنفسه دون واسطة، بعد أن كان قد قرأ عنها، كما أن رحلاته لعدد من البلاد الإسلامية قد كشفت له عن أسباب ضعفها وتأخرها، ثم يكرر زياراته لأوربا ويذكر: «ما من مرة أزور أوروبا إلا يتجدد عندى الأمل فى تغيير حال المسلمين إلى خير منها». وفى المرحلة الأخيرة من حياة الإمام تحدث عن دوره الإصلاحى فى المؤسسات التى عمل بها كالأزهر ودار الإفتاء والمحاكم الشرعية ومجلس شورى القوانين، ودفاع الإمام عن الإسلام من خلال ردوده على كل من «هانوتو وفرح أنطون»، ممهدا بذلك لمعالجته لآراء الإمام عن الفلسفة، وعن العقل والعلم والعلاقة بين الدين والعلم، وبين الدين والعقل، ولكن اللافت هنا أن آدمس يذكر أن الإمام فى أثناء عرضه لبعض المسائل التى آثارها العلم الحديث كأصل الكون والحياة الطبيعية، حاول تأويل ما ورد فى القرآن الكريم عن أصل الإنسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين، وأن دفع الله الناس بعضهم ببعض هو من السنن العامة والتى يعبر عنها فى هذا العصر بتنازع البقاء... وعموما فإن آراء الأستاذ الإمام بشأن هذه القضايا خضعت لتأويلات ودراسات نقدية عديدة..

ويفرد المؤلف الفصول الثلاثة المتبقية لدراسة خط تفرد به محمد رشيد رضا من فكر الإمام محمد عبده عبر عن تفسيراته وآرائه من خلال مجلة المنار التى رأى المؤلف أن صاحبها أراد بها نشر تعاليم الإمام وإصلاحاته، لكنه أثبت أن رشيد رضا وكتاب المنار تميزوا بالإصلاحات الدينية بشكل خاص، ذلك أن الاهتمام الأول فى تاريخ الحركة الإصلاحية كان المجال الدينى، بوصفه يتناول نواحى حياة المسلمين كافة. وقد درج المؤلف على استخدام مصطلح «حزب المنار» مشيرا بذلك إلى أولئك الذين تأثروا بتعاليم الإمام وكانت لهم حظوظ متفاوتة من حركته الإصلاحية، لكنهم أيضا ليسوا أولئك الذين كانوا يكتبون فى «المنار» لأن كثيرين منهم انخرطوا فى الجمعيات الأدبية والخيرية والسياسية، لكنهم اشتركوا، بدرجة أو أخرى، فى الإصلاحات التى نادى بها الإمام. وأضاف رشيد رضا أنهم أصحاب ظلال مختلفة من التفكير، وأن بعضهم يميل إلى أهل السنة والمحافظة على القديم والبعض الآخر كانوا يميلون مع الأحرار دعاة العصرية.

ورغم أن آدمس يفطن إلى أن ثمة اتجاهين واضحين برزا بين تلاميذ الإمام، فإنه جمعهم تحت سقف «حزب المنار» وقد لا نتفق معه فى ذلك، من زاوية أنه جمع الأزهريين الذين أيدوا حركة الإمام، وكذلك كتاب المنار من السائرين على خطى صاحبها، والذين يمكن أن تنطبق عليهم التسمية، جمع بين هؤلاء وبين عدد من أصحاب المناصب والأدباء والسياسيين والمصلحين الاجتماعيين (خاصة المنتمين لحزب الأمة) كلطفى السيد وفتحى زغلول وقاسم أمين وغيرهم من ذوى الأفكار التحررية، جمعهم تحت العنوان الذى ارتضاه.. إنهم جميعا، فى تقديرنا، مدرسة الإمام محمد عبده، أصدقاؤه وتلاميذه، وليسوا «حزب المنار» وجماعة رشيد رضا، الذى وصفه المؤلف بأنه برهن على أنه أشد محافظة من أستاذه وأقل تسامحا منه؛ وأنه لذلك لم يكن فى مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوى على المفكرين من شباب الجيل.. المهم أن كاتبنا يواصل تتبع هذه المدرسة فى الفصل الأخير ليصل بنا إلى الجيل الذى عاصره من هؤلاء المحدثين، الذين كانوا فى سن الشباب عندما توفى الإمام «ثم أظهروا نزوعا فائقا إلى التجديد والتقدم قد يصل أحيانا إلى التطرف فى الحرية»، ممن كانوا أكثر اتصالا بالغرب. وقد تخير المؤلف ثلاثة منهم ليمثلوا هذا الجيل وهم: مصطفى عبد الرازق وطه حسين وعلىّ عبد الرازق.

ومن الواضح أن اهتمام الدكتور آدمس بقضية الخلافة فى الإسلام كان كبيرا، شأنه شأن عدد من المستشرقين الذى راحوا يبحثون فى أصول الحكم فى العالم الإسلامى، ونظامه ربما منذ وضع «توماس أرنولد» كتابه الشهير عن الخلافة عام ١٩٢٤، والذى قيل إن الشيخ علىّ عبد الرازق تأثر بفكرته عندما وضع كتابه عن «الإسلام وأصول الحكم» فى العام التالى، تلك الفكرة التى مؤداها انتفاء أية أدلة شرعية من الكتاب والسنة تبرر وجود نظام سياسى للخلافة يستند إلى نظرية إسلامية، وأن الخلافة ليست إلا مؤسسة تاريخية مبتدعة، بل إنها ذات طبيعة استبدادية.. إلخ.

ومن هنا كان اهتمام آدمس بكتاب الشيخ علىّ عبد الرازق الذى صدر فى أواسط عام ١٩٢٥، وهو الاهتمام الذى دفعه إلى ترجمته على نحو ما أشرنا، والذى اقتضى منه أن يبحث فى الأصول الفكرية للكتاب ومؤلفه، ومن ثم اتسعت دائرة دراسته، والتى رأى أن يبدأها منذ نشأت الحركة الإصلاحية الحديثة فى مصر، واتسعت معه دائرة البحث والتقصى والتتبع، وانشغل، ليس بمجرد البحث عن أصول فكرة معينة، وإنما بدراسة

أفكار تيار إصلاحى كامل وممتد، ولعله كان مؤمنا بأنه لا فكرة مؤثرة، أو صادمة، تنشأ من فراغ، وأن ثمة تطورا فكريا، ومناخا جديدا «محدثا» هو الذى أبرزها، حتى لو انخلعت عن جذورها الأولى واتجهت، بجرأة، اتجاها جديدا، فالأفكار تتوالد وتظهر فى سياقات جديدة، قد تتناقض حتى مع أصولها.. لذلك راح مؤلفنا يستكشف تلك الجذور التى خلقت مناخا أدى إلى ظهور قاسم أمين، ومنصور فهمى، وعلىّ عبد الرازق، وطه حسين.

والحاصل أن آدمس رأى أن هذه الحركة العصرية التى كان لمحمد عبده الفضل الأكبر فى تأسيسها، تنطلق من كون الإسلام دينا عاما يناسب البشر جميعا، ويلائم جميع العصور والثقافات، وأن هذه الحركة ترتكز على فكرة ضرورة تحرير فهم الدين من قيود التقليد المعنة فى الجمود، والتى لم تعد تناسب العصر، ومن ثم ضرورة القيام بإصلاحات تجعل الإسلام منسجما مع متطلبات الحياة الحديثة وتعقيداتها، ورأى آدمس أن هذه الحركة اتخذت طابع الإصلاح الدينى، وأنها تستمد إلهامها وتوجيهها من اعتبارات دينية، كما أنها كانت تستند إلى أمرين واضحين: تحرير الفكر من قيود التقليد، وفهم الدين فى بساطته على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف وكسب معارفه من ينابيعها الأولى، واعتبارها ضمن موازين العقل البشرى، والتى وضعها الله لتضبطه وترد من شططه، وأنه بهذه المثابة يعد صديقا للعلم، باعثا على البحث فى أسرار الكون..

لقد رأى محمد عبده أنه لا يوجد شىء فى روح الحضارة الحديثة أو منجزاتها العلمية يتناقض مع الإسلام الصحيح إذا أمكن فهمه فهما سليما، وأن العقل ضرورى للدين، يهدى إليه، وأن الدين ضرورى للعقل، يكمله ويقوّمه، والإسلام الصحيح يفتح صدره للعلم ويدعو إليه، لأن العلم يكشف أسرار الكون مما يفضى إلى معرفة الله وإجلاله.. وفى تفسيره جعل محمد عبده يحاول التوفيق بين أصول الإسلام ونظريات المدنية الحديثة، لكنه كان يرى أن إصلاح أوضاع المسلمين عن طريق دينهم أصح وأسهل من إصلاحها عن طريق الاحتكام إلى العقل ومقياس المنفعة والأخذ بأساليب المدنية الأوربية، لذلك سعى إلى إيقاظ الشعور الدينى وحث المسلمين على إصلاح أنفسهم، إلى جانب دعوته إلى اجتهاد يعتمد على العقل والدين معا..

ويلاحظ أن مؤلفنا كان يرى أن حركة الإصلاح والتجديد الإسلامية فى مصر، والتى قادها الأفغانى ومحمد عبده بدت حركة واضحة المعالم خلال الربع الأخير من القرن

التاسع عشر، وأنه بالغ فى نسبتها إلى جهود الأفغانى، حيث ذكر أن الدافع الأول إليها لم ينشأ فى مصر ذاتها، وإنما كان صدى لتعاليم الأفغانى وأثرا من آثاره - على حد تعبيره - حيث كان، إلى جانب دعوته لفكرة الجامعة الإسلامية، مدافعا شديد المراس عن الإصلاح الشامل للعالم الإسلامى، وأضاف آدمس أن هذه الدعوة التى بثها فى مصر حين أقام فيها خلال الفترة (١٨٧١ - ١٨٧٩) أثرت فى محمد عبده تأثيرا عميقا، وهو أمر انتقده مترجم الكتاب (عباس أفندى محمود، الذى كان تلميذا للشيخ مصطفى عبد الرازق فى قسم الفلسفة بالجامعة) موضحا أن آدمس بذلك يرد أصول النهضة المصرية إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها، ويتجاهل العوامل الذاتية الكامنة فى مصر ذاتها والتى تنهض بها، وأضاف أن الأفغانى مهما أوتى من سلطان روحى لا يستطيع أن يدفع أمة أو يحدث فيها نهضة مالم تتوفر لديها شروط تجعلها مستعدة لقبولها.. غير أن مترجمنا يوقعنا فى شرك «المركزية الأوربية» حين يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى أوربا، التى أسس محمد علىّ المدارس على طراز مدارسها وأوفد إليها بعوثه العلمية التى اقتبست من علوم الغرب وعاداته وتقاليده الكثير..

والواقع أن هناك من يشايع آدمس فى ذلك، كما أن هناك من يفسر نشأتها باعتبارها رد فعل للتهديد الغربى للمجتمع الإسلامى، سواء من جانب الغرب الحضارى أو من جانبه الإمبريالى، غير أن مؤلفنا نحى موضوع الإمبريالية جانبا وصب جلّ اهتمامه على تحدى الغرب الحضارى، باعتباره أثار ردود فعل متباينة، كان أهمها أن هذا النموذج الحضارى كشف بتفوقه وهيمنته عن ضعف العالم الإسلامى وتخلفه.. بل إن «هاملتون جب» فى كتابه «الاتجاهات الحديثة فى الإسلام» (١٩٤٥) رأى أن حركة التجديد العصرية هذه كانت وليدة الليبرالية الأوربية، وأنها لذلك تفسر الإسلام فى ضوء القيم الليبرالية الإنسانية.. وفى تقديرنا أن حركة التجديد هذه كانت نتيجة لهذه العوامل جميعا.. وليست وليدة هذا العامل أو ذاك..

إن نقطة البداية فى تفكير تشارلز آدمس كانت قضية الخلافة التى أثارها كتاب علىّ عبد الرازق والذى رأى، كما أشرنا، أن يترجمه، وأن يقوم بتلك الدراسة التى قدمت تاريخا «شبه حصرى» لمحمد عبده ومدرسته، والتى حاول فيها أن يقدم رؤيته للعلاقة بين أفكار علىّ عبد الرازق وبين فكر الأستاذ الإمام، ولذا عكف المؤلف فى الفصل الأخير، الذى

تناول فيه الجيل المعاصر (له) من المحدثين، على تحليل كتاب «الإسلام وأصول الحكم» فعرض لأهم أفكاره، وراح يلتمس شواهد ليوضح صلتها بتعاليم محمد عبده، ليخلص إلى أن «ثمة مشابهة روحية وعقلية بوجه عام، لا فى أمر خاص معين» ثم أنشأ يوضح ذلك بأن هناك كثيرا من وجوه الشبه التى ربما دلت علىّ أن على عبد الرازق تأثر تأثرا قويا بآراء الشيخ محمد عبده «وتشرب الكثير من روحه».

والحاصل أن مؤلفنا جعل يوضح هذ التشابه بقرائن شكلية، منها مثلا أن عليًا تبنى منهجا تاريخيا عند دراسته لموضوع الخلافة منذ صدر الإسلام، وأنه يشابه بذلك محمد عبده عندما وضع مقدمة تاريخية صدر بها «رسالة التوحيد»، ومنها أن عليًا يتصور الإسلام دينا روحيا مثل محمد عبده، ويسلّم مثله بإمكان خضوع الناس جميعا إلى دين واحد يؤلف بينهم وينظمهم فى وحدة دينية، وإن كانوا يختلفون فى وحداتهم السياسية، كما يتشابهان فى استقلال التفكير وبعد النظر، ومخالفة من لا يعرفون من الدين إلا صورة جامدة.

ولكننا سنناقش هنا حقيقة تتعلق بقول آدمس بأن الشيخ علىّ يتصور الإسلام دينا روحيا مثل محمد عبده، وإن كان يفرق بين الدين والدولة، بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. ذلك أن عليا كانت له آراء أكثر حرية وأشد خروجا على القديم من أستاذه، بحسب تعبير آدمس، الذى يفسر ذلك بظهور تأثير علوم الغرب ونظرتها النقدية فى فكر علىّ عبد الرازق، الذى أبدى تبرما بطريقة ومناهج ومذاهب كتاب التراجم ومؤرخى الإسلام، عندما تناول موضوع الخلافة.

وفى تقديرنا أن تشارلز آدمس لم يبد اهتماما واضحا برأى الأستاذ الإمام فى موضوع الخلافة، وهو ما يقع فى صلب موضوعه، رغم أن كتابات الإمام كانت متاحة فى زمنه، ذلك الرأى الذى طوره علىّ عبد الرازق، وأحدث به تلك الضجة المعروفة خلال العشرينيات من القرن الماضى، فاكتفى آدمس بقوله إن «عليًا كان يفرق بين الدين والدولة بينما لم يقل محمد عبده بذلك.. فالمعروف أن الإمام كان ينكر بشكل قاطع أن يكون الإسلام قد نص على قيام سلطة دينية فى المجتمع على أى صورة كانت، وقد ذكر فى ردوده ومقالاته التى نشرت – فيما بعد – تحت عنوان «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» أن الإسلام ليس فيه سوى سلطة الموعظة الحسنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهى سلطة خولها الله حتى لأدنى المسلمين «فليس فى الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية

بوجه من الوجوه.. والحاكم فى المجتمع المسلم حاكم مدنى من جميع الوجوه» وإن أكد أن مدنية السلطة السياسية فى المجتمع لا تتنافى مع وجود الشرع إلى جانب الدين، فالإسلام دين وشرع وحدود وحقوق، وتقتضى حكمة التشريع وجود قوة لإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، وتلك القوة يمثلها السلطان أو الخليفة نائبا عن الأمة باعتباره حاكما مدنيا، ولا يجوز أن تعتبر سلطة الخليفة عند المسلمين مثل سلطة «الثيو كراتيك» أى السلطان الإلهى كما عند الإفرنج..

بل أكثر من هذا فإن محمد عبده لا ينفى السلطة الدينية عن القيادة السياسية فحسب، وإنما ينفى اعتراف الإسلام بها للمؤسسات المسئولة عن القضاء والإفتاء وقيادة العلماء (كما يذكر محمد عمارة فى دراسته التمهيدية للأعمال الكاملة للإمام) فقد ذكر الإمام أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وسلطات هؤلاء سلطات مدنية قدرها الشرع الإسلامى ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه.. صحيح أن محمد عبده لم يكن من أنصار زوالة الخلافة – السلطنة العثمانية، بل كان يرى ضرورة إصلاحها، وأن تقف عند حدود السلطة الروحية لتلعب دورا فى الحفاظ على التضامن الإسلامى والرقى الأدبى للمسلمين، على الرغم من أنه كان قليل الثقة فى قدرة الأتراك على ذلك، وربما كان اعترافه بوجود الخلافة وأهمية الحفاظ على الدولة الإسلامية يرجع إلى كونه يعتقد بأن بقاءها يمثل حائطا لعرقلة المد الاستعمارى الغربى الذى يحيق بالعالم الإسلامى، من خلال حفاظها على سلطان الدين..

وإذا كان آدمس يرى أن علىّ عبد الرازق قد تأثر بتعاليم الإمام محمد عبده على نحو ما، وأنه تجاوزها فى كثير من الأمور، وعلى الأخص فى موضوع الخلافة، وفصل الدين عن الدولة، ففى تقديرى أن السبب الرئيسى فى ذلك أن مرجعيته لم تكن الدين، رغم نشأته الدينية، وإنما كانت حداثة العصر، أو العصرية.. فقد قضى علىّ عبد الرازق شطرا من شبابه الباكر فى الأزهر، وحضر خلالها بعضا من دروس الإمام، لكن هذا الشطر كان كافيا ليقطع صلته بالأزهر، فى الوقت الذى جذبته فيه محاضرات المستشرقين فى الجامعة المصرية، وخاصة دروس نيللينو وسانتللانا فى الأدب والفلسفة، منذ عام ١٩١٠ وهو فى بداية العشرينيات من عمره، ورغم أنه واصل دراسته بالأزهر وحصل على العالمية عام ١٩١١، فإنه لم يلبث أن سافر فى العام التالى إلى إنجلترا ليدرس الاقتصاد والعلوم

السياسية فى أكسفورد، تلك الدراسة التى لم يقدر له أن يتمها بسبب ظروف الحرب العظمى كما هو معروف من سيرته..

والملاحظ أن مؤلفنا قد شبه علىّ عبد الرازق بطه حسين، باعتباره مثلا «للمحدثين المتطرفين» حسب وصفه، عندما تناول المصادر التى رجع إليها فى دراسته عن «الشعر الجاهلى» بطريقة نقدية علمية، وفى نزعته إلى مراعاة مقتضيات «العصر» الحاضر، دون أى شىء آخر، بما يعنى أن مرجعيتهما كانت مناهج الغرب العصرية، وفى هذا الإطار كان اتهام علىّ عبد الرازق، بأنه أخذ فكرة كتابه عن كتاب «الخلافة» لأرنولد، واتهام طه حسين بأنه أخذ فكرة كتابه عن «مرجليوث».. فى حين أن بوسعنا أن نعتبر أفكار علىّ عبد الرازق تطويرا لفكر الإمام محمد عبده، كما نعتبر أن أفكار طه حسين عن قضية الانتحال فى الشعر قد تأسست على تراث سابق فى كتاب طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجُمحى..

وأخيرا فإن القراءة المنصفة لهذا الكتاب تجعله جديرا بالتقدير، رغم ما قد يثيره من اختلاف فى بعض الآراء. إذا ما نظرنا إليه باعتباره كتابا رائدا فى مجاله. فقد صدر منذ ما يقرب من ثمانين عاما ليؤرخ لقضية مهمة من قضايا الفكر العربى وتحديثه، أظنها لا تزال تشغل حيزا من زماننا، ونحن نسعى إلى تجاوز النهضة لترسيخ الحداثة وما بعدها..

والله المستعان

المحتوى

المحتوى

المحتوى

مقدمة

الأستاذ مصطفى عبد الرازق

في بعض سنوات الحرب ، شهدت في الجامعة المصرية ، قبل ضمها إلى وزارة المعارف . حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم ، وخطب فيها طائفة من كبار الأدباء وكبار الأساتذة .

وكان يجرى على ألسنة الخطباء ذكر أئمة النهضة الحديثة في مصر . في فروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وعلمية فتهتف الجموع ، ويبلغ حماس الشباب أقصاه . حتى إذا جرى ذكر الشيخ محمد عبده خفت هنالك صوت الشباب . وفترت حدة الهاتفين .

انصرفت يومئذ حسيرا محزونا ، أكاد أتهم بقلة الوفاء بلدا ينسى فيه فضل الشيخ محمد عبده بعد سنين . لكن عتبي على شبابنا كان ممزوجا برحمة ، لأنهم لم يعرفوا من أمر الرجل شيئاً يغريهم بأن يحبوه ، ويقدروه حق قدره .

ولعل قصارى ما كان يعرف طلاب العلم في ذلك العهد من أمر الامام أنه كان شيخا مكروها هو وآراؤه من الشيوخ ، كما يكره الشيوخ المنار وصاحب المنار تلميذ الامام .

ملأت هذه الخواطر نفسي ، ودفعتني إلى الخطابة والكتابة في سيرة الشيخ محمد عبده ، وما يتصل بسيرته وآثاره ووجهته في الاصلاح .

كانت أنشئت في تلك الأيام جامعة الشعب ، نهض لانشائها الكونت ده بروزور المندوب الروسي في صندوق الدين ، وكان رجلا فاضل النفس ، سامي المقاصد ، وجيها ، من كبار أهل العلم

والأدب . وقد جمع إليه ثلة من الأجانب ، وثلة من المصريين ، لينظموا محاضرات ودراسات ليلية بلغات شتى تيسر الثقافة العالية والذوق الفنى لمن تعوقهم أعمالهم فى الحياة عن متابعة دراسة منظمة فى معاهد عالية ، وتيسر أيضاً الاتصال الفكرى والذوقى بين الأجانب والمصريين .

ونجحت جامعة الشعب نجاحا عجيباً . ولما خرج الكونت ده بروزور من مصر ، وقامت ثورة سنة ١٩١٩ ، تعطلت جامعة الشعب ، وطوى الدهر ذكرها .

ألقيت فى جامعة الشعب ، التى كنت مع على بك بهجت رحمه الله من أعضاء مجلس إدارتها ، سلسلة محاضرات فى درس سيرة المرحوم الأستاذ الشيخ محمد عبده ، ترمى إلى تمثيل صورة صحيحة من أخلاقه ، ومعارفه ، ومذاهبه فى الاصلاح ، مع بذل الجهد فى بيان العوامل التى كونت كل ذلك ، وأثرت فى نموه وتطوره ، من البيئة والتربية .

ولم أكن فرغت من هذه الدراسة حين عصفت الحوادث بجامعة الشعب . وألقيت فيها آخر محاضرة فى ٦ مارس سنة ١٩١٩ . وقد بقيت المحاضرات عندى لم أنشرها ، وهى التى ورد ذكرها غير مرة فى الكتاب الذى نحن بصدده منسوبة إلى الجامعة المصرية مكان جامعة الشعب .

لم أنشر هذه المحاضرات ، ولكنى نشرت بعدها فصولا مختلفة فى الجرائد والمجلات تتعلق بحياة الأستاذ ، ومذاهبه الاصلاحية ، وآرائه ، وأثر المرأة فى حياته . ونشرت مع مسيو برنار ميشيل ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد ، ونشرت أبحاثا فى تاريخ السيد جمال الدين وفى صلته برنان .

وكان غرور الشباب يخيل إلىّ أنى بهذا المجهود الضئيل أدفع عادية النسيان عن ذكر الرجل وعن مآثره ، كأن النسيان يستطيع أن يمحو ذكرا كتبه الدهر فى لوح الخلود .

لا جرم كان القبس الروحى الذى ألقاه الشيخ محمد عبده فى الأزهر وفى غير الأزهر يشتعل رويداً ، وكانت بذور الاصلاح والحرية الفكرية التى ألقاها بكلتا يديه تنمو فى كل ناحية : تلك البذور التى أشار إليها قاسم بك أمين بقوله فى رثائه « وكان له أمل لا يزعزعه شىء فى إصلاح أمته ، وكان عنده اعتقاد متين فى أن البذرة الطيبة متى ألقيت فى أرض بلادنا الخصبة ، نبتت ، وأزهرت ، وأثمرت ، كما نبتت ، وأزهرت ، وأثمرت بذور الفساد فيها . لهذا كان يلقى بملء يديه ما جمعه فى حياته من الأفكار الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة . »

والآن بعد مضى ثلاثين سنة إلا قليلا على وفاة الشيخ ، يشعر الناس بأن له فى النهضة المصرية الحديثة أكبر الأثر ، وتعود ذكراه حية ، يتناولها الدرس ، ويعرض لها النقد ، ويعنى بها الكتاب والمفكرون على اختلاف مذاهبهم . فهذا يقول ماتعريبه : « عبده لم يعد من طراز هذا الزمن ، وتدقيقه فى أمر البدع يعتبر تهيباً . . .

كل آراء محمد عبده فى العلم والدين أصبحت متخلفة عن الزمن ، لا أنها قد قدم العهد بها ، ولكنها أصبحت لا تلائم حال الشرقيين فى توثبهم للحرية الكبرى . » (١)

وذلك يقول : « ولقد قام بعض علماء المسلمين فى ظروف مختلفة بمحاولة دحض مزاعم أولئك المتعصبين من أبناء الغرب ،

---

(١) Un Effort, No 44, Juin, 1934.

واسم الشيخ محمد عبده هو أنصع الأسماء فى هذا الصدد؛ لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التى زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الاورويون أنهم يسلكون، لتكون لحجتهم قوتها فى وجه خصومهم. ثم أن هؤلاء العلماء المسلمين، والشيخ محمد عبده فى مقدمتهم، قد اتهموا بالالحاد والكفر والزندقة، فأضعف ذلك من حجتهم أمام خصوم الاسلام.» [١]

ويقول السيد رشيد رضا فى السيد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده: «بيد أن كلا منهما حكيم عاقل، وإن السيد جمال الدين رجل دين وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين. بل هو أقرب من أستاذه إلى الموقف الوسط بين رجال الدين والدنيا من المرتقين فيهما.» [٢]

ويقول الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغى: «أعتقد أننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح، لانجد رجلا رزق فهما فى هداية القرآن، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الامام محمد عبده. ولقد وهبه الله شروط الامامة الدينية جميعها كما منحه البصر فى أمور الدنيا.» [٣]

ويقول آدمس: «وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدينة فى وجودها نفسه إلى الأستاذ الامام، وأنها فى كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه وصادرة عنه.» [٤]

هذا هو مظهر الحياة لذكر الشيخ محمد عبده الذى نغتبط به حقاً،

---

(١) كتاب حياة محمد ص ١٥.
(٢) تاريخ الأستاذ الامام، الطبعة الأولى ج ١، ص ن.
(٣) تاريخ الاستاذ الامام ج ١ ص ١٠٧٢.
(٤) الاسلام والتجديد فى مصر ص ٢٦٢.

لأنه دليـل على توجه العقول لفهم الرجـل ، وتمحيص آرائه ومذاهبه . ولا بد للعقول أن تختلف أنظارها . والذى يتناول بالنقد الصحيح آراء أسـتاذنا هو عندنا مشكور كالذى يؤيدها صادقا ؛ كلاهما يخدم دعوة الاصلاح والحرية الفكرية التى نهض بها الشيخ محمد عبده ، وجاهد لها مخلصاً ، وهى التى نحيي لها ونجاهد.

. . .

ولعل آخر ماظهر من المؤلفات متصلا بالشيخ محمد عبـده هو كتاب الاسلام والتجديد فى مصر ، تأليف الدكتور تشارلز آدمس . وهذا الـكتاب ، كما يقول صاحبه ، « يحاول بيان نشأة حركة الاصلاح الحديثـــة فى مصر ، وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التى قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف « أى مؤلف كتاب الاسلام وأصول الحكم » الذى نقلنا كتابه إلى الانجليزية ، وآراء أقرانه من الـكتاب المحدثين فى مصر . » (ص ١ من التصدير)

وقد صَرَّحَ المؤلف بأن القسم الثانى من هذا الـكتاب الذى هو ترجمة انجليزية لـكتاب الاسلام وأصول الحـكم « لم ينشر لأسباب عديدة . » وقد كان من حسن الحظ أن هذه الأسباب العديدة لم تحرم القراء من نشر القسم الأول .

يقول المؤلف فى وصف كتابه « ولسنا نزعم أن هذا الـكتاب يظهر القراء على حقائق فى حياة محمد عبده وتعاليمـه لم تـكشف من قبل ، وإن كنا لانعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها فى صورة أوفى ، وأنه انفرد بوصف الحركة فى تطوراتها الأخيرة . » (ص٢)

وهذا وصف صادق لـكتاب الأستاذ تشارلز آدمس وإن كان فيه تواضع يخفى الجهود التى بذلها المؤلف فى مراجعة كل

المصادر المعروفة لتاريخ الشيخ محمد عبده ومذاهبه ، مع التخريج والنقد على نمط علمى سليم .

وإذا كان من القراء من سيجدون ما يخالف آراءهم فى بعض الأحكام والاستنباطات ، وقد يجدون هفوات تاريخية وغير تاريخية ، فان كل قارىء لهذا الكتاب يشعر بأن مؤلفه لم يدخر وسعا فى الدرس والتمحيص ، ولم ينحرف عن سبيل النزاهة والانصاف فى البحث والحكم .

بدأ المؤلف كتابه بتصدير فمقدمة . أما التصدير فتاريخ لوضع الكتاب ، ونشأة فكرته .

وأما المقدمة فتصوير للوجوه والاعتبارات التى راعاها المؤلف فى تقسيم الموضوعات وترتيبها .

والكتاب بعد ذلك منقسم إلى عشرة فصول :

الفصل الأول منها يتناول تاريخ السيد جمال الدين الأفغانى وبيان آرائه فى الاصلاح .

ويلى ذلك ستة فصول فى تاريخ الشيخ محمد عبده ، تاريخاً مفصلا .

وما بقى من فصول الكتاب فتصل بأثر الشيخ محمد عبده فى تلاميذه ، وبسير حركته الاصلاحية منذ وفاته إلى اليوم .

. . .

ولما نبأنى عباس افندى محمود بأنه شرع فى نقل هذا الكتاب إلى العربية عن لغته الأصلية الانجليزية ، وشهدت إقباله على هذه الترجمة إقبالا يعرب عن اهتمامه وغبطته بما يحاوله ، عادت بى الذكريات إلى سنوات ماضية ، يوم كان يجهل شبابنا المثقف كل أمر الشيخ محمد عبده ، ولا يعنى بأن يقرأ ما يكتب عنه الكاتبون حتى فى لغتنا العربية . ولقد كان ما شعرت به من سرور بحديث

عباس افندى كفاء ما أدركني من حسرة وألم يوم شهدت حفلة الجامعة المصرية التى أشرت إليها فى صدر الكلام .

وسرنى أن يقبل أهل الجد من خريجى جامعتنا المصرية الفتية على المساهمة فى إحياء ذكر الشيخ محمد عبده ، مساهمة تليق بأهل الرأى والعلم ، بأن يدرسوا حياته وآثاره ، ويهيئوا للناس درس حياته وآثاره .

ولما كنت أعرف المعرب مذ هو طالب فى قسم الفلسفة بكلية الآداب كأحسن ما يكون الطالب جدا وصبرا على البحث ، فى ذكاء نافذ إلى غور الحقائق ، وتقدير لما يجب للبحث العلمى من نزاهة وأمانة ، فقد وثقت بأن عباس افندى محمود سيخرج إلى العربية صورة صادقة من كتاب الأستاذ تشارلز آدمس .

وحقق عباس ما أملته ، فجاءت ترجمته لكتاب « الاسلام والتجديد فى مصر » ترجمة طيبة ، لايشعر قارئها بأثر من آثار العجمة يذكره بأن الكتاب مترجم عن لغة أجنبية .

ولقد راجع النصوص التى اقتبسها المؤلف فى مصادرها ، وعاد إلى أكثر المراجع التى أشار المؤلف إليها تحريا للضبط والأمانة .

وإن الذين مارسوا الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية ليدركون ما ينبغى من الجهد ومن المهارة لتعريب كتاب مثل كتاب « الاسلام والتجديد » .

والنجاح الذى أحرزه الأستاذ عباس محمود فى تعريبه يدل على استعداد قوى لفن الترجمة . وهو فن نحن أحوج ما نكون إليه فى هذا الدور من أدوار نهضتنا الفكرية . والمستعدون لهذا الفن، المستكملون لأدواته ، ليسوا بيننا بالكثيرين. وجدير بالاستاذ عباس أن يواصل جهده فى هذه الناحية من نواحى جهودنا العلمية .

عباس محمود صديق لى من يوم أن عرفته ، وإذا لم يكن لنا من تلاميذنا أصدقاء ، فليس لنا فى الناس من صديق .

لكننى علم الله لا أريد بهذه الكلمة أن أقرظ صديقا ، أو أجامل تلميذا ؛ إنما هى فرصة انتهزها لأسترعى نظر شبابنا إلى عمل صالح . ومثل من أمثلة الشباب الصالح ؟

ذو الحجة ١٣٥٣
مارس سنة ١٩٣٥

مصطفى عبد الرازق

تصدير

هذا الكتاب هو القسم الأول من رسالة قدّمتها فى أغسطس سنة ١٩٢٨ الى قسم الدراسات الخاصة بالعهد القديم فى جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة . وقد كتب له الظهور بفضل مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بمصر التى اتصلت بها بضع سنين إذ قررت أن يكون حلقة من سلسلة الأبحاث الشرقية التى تصدرها .

أما القسم الثانى من الرسالة فهو ترجمة انجليزية لكتاب عن الخلافة ألفه على عبد الرازق أحد الكتاب المحدثين فى مصر الآخذين من حرية الفكر بحظ أوفر من غيرهم ، ولم ينشر هذا القسم لأسباب عديدة . وقد أخرج على عبد الرازق فى سنة ١٩٢٥ كتابه « الاسلام وأصول الحكم ، بحث فى الخلافة والحكومة فى الأسلام » فأثار معارضة شديدة فى مصر عند ظهوره وذلك لما تضمنه من الأفكار الحرة .

إلى أى أصل ترجع هذه الآراء الخارجة على القديم ؟ وهل هى تمت بصلة ما إلى حركة الاصلاح الحديثة التى أنشأها المرحوم الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية المتوفى عام ١٩٠٥ ؟ أهى ترجع الى هذه الحركة حقا كما يتبادر الى الذهن لأول وهلة ؟ أم هى اكثر اتصالا بما ألفه العلماء الأوروبيون ؟

كان هذا السؤال وأشباهه مما يتصل بظهور كتاب ككتاب على عبد الرازق سبباً فى إعداد بحث يمهد لترجمة هذا الكتاب ، ويحاول بيان نشأة حركة الاصلاح الحديثة فى مصر وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التى قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف الذى نقلنا كتابه الى الانجليزية وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين فى مصر .

وقد جاء هذا البحث التمهيدى عاما فى صورته ومحتوياته ، وفى صلته بالكتاب المترجم حتى استطعنا نشره فى كتاب مستقل ، نتقدم به الى القراء فى استحياء ، لعل العلماء المشتغلين بهذا النوع من الدرس يجدون له بعض القيمة ، وان كان قد سبقنا فى الكتابة عن محمد عبده باللغات الأوروبية علماء من الأوروبيين أمثال جولدزيهر وهورتن وهارتمان وغيرهم ومن المصريين مثل الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذى اشترك مع مسيو برنار ميشيل فى ترجمة رسالة التوحيد الى الفرنسية وفى كتابة مقدمة لها .

ولسنا نزعم أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق فى حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل، وإن كنا لا نعدو الحق اذا قررنا أنه يبرزها فى صورة أوفى، وأنه انفرد بوصف الحركة فى تطوراتها الأخيرة . ومهما يكن من شيء ، فان هذا الكتاب يفى بحاجة الباحث فى هذا الموضوع فى اللغة الانجليزية ، وإنى لأرجو أن يروق اولئك الذين يريدون تتبع التطورات التى تحدث فى الاسلام فى العصر الحديث وفى الحياة الفكرية فى العالم الاسلامى .

ويكاد يكون هذا الكتاب نفس الرسالة التى قدمناها الى الجامعة ، وكل ما مسه من التغييرات إنما هو ما اقتضاه ظهور أبحاث متصلة بموضوعه نشرت بعد تأليفه، ويجب أن نشير بوجه خاص الى سلسلة الدراسات القيمة التى نشرها الأستاذ ه . ا . رجب فى مجلة مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن ثم طبعها كتابا سماه « دراسات فى الأدب العربى الحديث » وكذلك الى التراجم القيمة التى نجدها فى كتاب « زعماء الأدب العربى الحديث » الذى نشره فى سنة ١٩٣٠ طاهر خيرى والأستاذ الدكتور ج . كامبفماير بعد أن نشر من قبل فى مجلة ألمانية هى مجلة العالم الاسلامى ، وسرنى أن وجدت فى هذه الكتب ما يؤيد بعض آرائى ، وقد استعنت بها فى بعض الأحيان استعانة أغتبط بالاعتراف بها .

ولقد نشر أخيراً أهم ما كتب عن محمد عبده وهو الجزء الأول من تاريخ الأستاذ الامام الذى ألفه محمد رشيد رضا ونشره فى أواخر سنة ١٩٣١ ، وهذا الكتاب الذى انتظرناه طويلا والذى ألفه أكبر تلاميذ الشيخ عبده وأكثرهم عملا على نشر تعاليمه ، لابد من أن يظل أكبر مرجع نستقى منه معلوماتنا عن حياة ذلك المصلح المصرى العظيم وعن اعماله . أما الجزء الثانى من كتابه هذا فيشمل مقالات الشيخ محمد عبده ورسائله ويحتوى الجزء الثالث على ما كتب عند وفاته فى رثائه وبيان تاريخ حياته ، وهذان الجزءان صدرا قبل صدور الجزء الأول .

أما أطول تاريخ مفصل لحياة الشيخ محمد عبده فقد كتبه محمد رشيد رضا قبل ظهور كتاب « تاريخ الأستاذ الامام » ونشره فى العدد الثامن من المنار (١٩٠٥) وهى المجلة الشهرية التى تصدرها جماعة الشيخ محمد عبده . ويحوى الكتاب الحديث كثيرا من الحوادث والتفاصيل المتصلة بالوقائع والأشخاص ، ويرسل على التاريخ المصرى الحديث أشعة تضىء جوانبه أيما اضاءة ، وتميط اللثام عن خبايا الدسائس السياسية وغير السياسية التى كان للشيخ محمد عبده ضلع فيها والتى كثيراً ما كان ضحية لها . ولقد تأخر نشر تاريخ حياته فى صورته الحاضرة لأن ذلك لم يكن ممكناً الا فى السنوات الأخيرة ، وهذا الكتاب الذى

جاوز الألف صفحة ، هو فى الجملة أحدث ما كتب فى الموضوع وأوفاه لولا أن المؤلف يعد باصدار مجلد آخر يشمل وثائق جديدة.

ولو قارنا الكتاب الأخير المطول بما كتبه أولا محمد رشيد رضا فى إيجاز ، لوجدنا أن النقط الرئيسية فى حياة الأمام وفى تفاصيلها الهامة هى هى فى الكتابين حتى أن ظهور الكتاب المطول لم يقتض إلا قليلا من التعديل فى بحثنا هذا . وقد أشرنا فى أسفل الصفحات الى الوقائع والعبارات الهامة التى وردت فى الكتاب المطول ولكننا اكتفينا فى كثير من الأحيان بالأشارة الى ما كتبه رشيدرضا أولا وأوردنا الهوامش التى تؤيد الرأى أو توضحه حتى يتسنى لمن يشاء أن يستوثق مما نقرره أو يتحرى صحة الاحكام التى نصدرها .

أما القارىء العادى الذى لا يهمه الاطلاع على المصادر ، أو الذى يشتت ذكرها باله فيستطيع أن يغض النظر عنها وهو آمن مطمئن .

وإنى لأشكر جزيل الشكر استاذى المبجل الأستاذ مارتن سبرنجلنج الدكتور فى الفلسفة واستاذ اللغات والآداب السامية فى جامعة شيكاغو ، فقد غمرنى بفضله وأرشاده عندما كنت أعد هذا البحث . وأن سعة المامه باللغة العربية والشئون الأسلامية ، ومعرفته بالمسائل الدقيقة التى يثيرها مثل هذا البحث وإرشاده المشرب بالعطف وما تكبده فى معونتى خلال مدة طويلة ، كل ذلك جعله خير مرشد جدير بالأعجاب والتقدير وجعل لآرائه وإرشاده وزنا كبيراً . وإنى لأعترف بما له على من فضل عظيم وأقرر أن وزر ما فى هذا الكتاب من نقص إنما هو على وحدى ، ليس على استاذى منه شىء

وأشكر كذلك كل الشكر زميليه فى مدرسة الدراسات الشرقية جناب ا . ا . إلدر الدكتور فى الفلسفة واللاهوت ، وجناب ا . جفرى الماجستر فى الآداب والدكتور فى الفلسفة لما أمدانى به من نصح وتشجيع بين حين وآخر عند إعداد البحث ونشره ؟

القاهرة : ابريل سنة ١٩٣٢

تشارلز آدمس

مقدمة

نستطيع أن نقول إن التجديد الاسلامى فى مصر اتخذ — خلال الربع الأخير من القرن الماضى تحت زعامة الشيخ محمد عبده ، مفتى مصر المتوفى عام ١٩٠٥ — صورة حركة معينة تسعى إلى تحرير الدين من أغلال الجمود ، وتتجه إلى استكمال إصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة .

وهذه الحركة تختلف ، فى هذه الناحية ، عن حركة الاصلاح التى قام بها طائفة العقليين من مصلحى الهنود الذين كان همهم الأول منصرفا إلى الحركة الثقافية وإلى التوفيق بين الاسلام وبين مطالب المدنية الأوروبية الحديثة (١) . ومهما يكن من شىء ، فقد توافقت الحركتان على أن الاسلام دين عام يناسب كافة الناس ويلائم جميع العصور والثقافات .

لم ينشأ الدافع الأول إلى حركة الاصلاح المصرى من مصر نفسها ، بل كان صدى لتعاليم السيد جمال الدين الأفغانى وأثراً من آثاره . وكان جمال الدين ممثلا نابها لفكرة الجامعة الاسلامية ومدافعاً قوى الشكيمة عن الاصلاح الشامل فى الأسلام ، وقد عاش فى مصر من سنة ١٨٧١ الى سنة ١٨٧٩ .

وكان محمد عبده أحد شباب الطلاب المصريين الكثيرين الذين تأثروا أثراً عميقاً بآراء الحكيم الأفغانى الجذاب ، ولكنه كان أيضاً أكثرهم دلالة على القرابة الروحية والعقلية لذلك المعلم العظيم . فقد خلد روح أستاذه ومثله العليا بمساهمته فى الحياة السياسية والاجتماعية والدينيـة فى بلده ، وبكتاباته . وخلدها أكثر من هذا باصلاحاته العملية القوية ، وبهذا أصبح محمد عبده ، بالنسبة لمصر والاسلام ، نبى عهد جديد . ولم يخطىء مؤرخ من المحدثين وصفه بأنه « أحد مبدعى مصر الحديثة » ولا جاوز الحق عند ما قرر أنه « أحد مؤسسى الاسلام الحديث » (٢) وذلك لأن جهوده فى التوفيق بين أصول الاسلام وبين الآراء العلمية الغربية كان لها خطرها فى العالم الاسلامى أجمع .

ولقد ظلت نزعة الاصلاح التى ترعرعت فى مصر على يديه قائمة حتى الآن ، وأصبحت

---

(١) انظر : جولدزيهر ص ٢٣٠ ، تكلم المصنف فى الفصل الذى عقده على مناهج المحدثين فى تفسير القرآن على مدارس الاصلاح فى الهنـد وفى مصر ووازن بينهما ثم أطال فى الـكلام على الحركة المصرية .

(٢) انظر الرسالة (المقدمة ص ٤٢)

بادية الأثر فى كثير من النواحى ، فأيده كثير ممن كانوا يميلون إلى حركته الاصلاحية وواصلوا الدفاع عن تعاليمه بعد موته .

ويظهر أن انصاره المجاهرين بالولاء له لم يكونوا من الكثرة أو من التشابه والانسجام بحيث يستطيعون ان يكونوا مدرسة أو حزبا إصلاحياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ومع هذا فقد صادفت تعاليمه أذناواعية ولقيت عطفاً واسع المدى بين المستنيرين فى مصر وفى غيرها من البلاد الاسلامية ، وقوى سلطانها فى كثير من البيئات وأصبحت ذات أثر فعال حتى فى الدوائر التى لم تكن موالية له .

كانت آراؤه خصبية تتوالد وتتكاثر ، وكانت روحه قوية شديدة التأثير .

وقد أخذت تنبعث فى مصر خلال الربع الأول من القرن العشرين ، أو قبل هذا بقليل ، يقظة صادقة تجلت فى صورة نهضة عقلية وأدبية، وفى حركات اصلاح اجتماعى وفى تطورات سياسية كشفت عن نمو روح الوطنية .

فى الحق ، لم تكن هذه النهضة بحذافيرها من عمل محمد عبده وحده ، وذلك لأن مؤثرات أخرى ساهمت فى تصويرها . على أنه من العسير أن نعلل هذه النهضة أو أن نفهمها على وجهها الصحيح دون أن نشير الى الشيخ عبده . ويجب أن نقرر أن نصيبه منها فى نشأتها وفى تطورها كان نصيب الأسد .

على أن آماله فى الاصلاح الشامل للدين لم تتحقق الى المدى الذى كان يشتهيه ويتوقعه ، وإن كانت بواعث الاصلاح ونزعات التحرير التى أطلقها من عقالها فعلت فعلها فى النواحى التى كان يرمى اليها ، وما زالت تستكمل الكثير مما يمكن أن يعد بحق جزءاً من مراميه . من أجل ذلك وجب علينا أن نتبين مواقف قادة الرأى اليوم فى مصر لنتلمس ما يمكن أن ينسب من آرائهم الى التعاليم التى نادى بها من قبل .

وقد نحونا فى بحثنا هذا ، النحو الذى تقتضيه هذه الاعتبارات ، على أنه لن يستقيم فهم الوجه الصادق لحركته أو إدراك غايتها دون أن نقف على شخصيته وأعماله لأن أعماله هى خير مفسر لآرائه .

ويجب علينا لفهم آرائه أن نعرف الرجل الذى ألهمه هذه الآراء وهو السيد جمال الدين الأفغانى . لهذا قدمنا القول فى حياة الأستاذ وتلميذه ، ثم أجملنا الكلام على أهم آراء محمد عبده التى تعد مبادىء أساسية للتجديد فى مصر .

وقد اقتضى الحال أن نعرض لآثار البارزين من حوارييه ومن خلفائه ، وأن نتناول فوق ذلك الكلام على غيرهم من قادة الفكر فى مصر الذين يمكن أن ترد آراؤهم اليه ،

وذلك لنحاول تقدير ما أضافوه الى الفكر الاسلامى الحديث .

وكان أهم ما عنينا به من آثار المحدثين، الكتاب الذى صنفه على عبد الرازق فى الخلافة الاسلامية وسماه « الاسلام وأصول الحكم » وطبعه عام ١٩٢٥ ، لنتلمس ما فى آراء المصنف من خطر .

ولو كان همنا الاحاطة بجميع ميادين النشاط فى الأدب العربى الحديث لوجب علينا أن نعرض لآثار غيره من مفكرى المصريين وكتابهم المحدثين . على أنه مما لا يحتاج الى بيان ، أن عملا كبيراً كهذا لا يتسع له هذا الكتاب ، كما أنه ليس من الميسور أيضاً ان نلم هنا بجميع ما ينطوى تحت لواء التجديد فى مصر .

لذلك رأينا — تحقيقاً للغرض الذى توخيناه — أن نكتفى بأجمال القول فى اتجاه الفكر الاسلامى فى مصر الحديثة ، وان كان ما بسطناه فى بحثنا هذا إنما هو صورة مصغرة لميدان واسع عظيم ، تقتضى الاحاطة بجميع أطرافه دراسة أوفى .

الفصل الأول

السيد جمال الدين الأفغانى

ولد السيد جمال الدين الأفغانى ، العامل الجوهرى الأول فى إحياء حركة التجديد فى مصر ، عام ١٨٣٩ فى أسعد آباد بالقرب من كابل بأفغانستان(١) . وكان والده السيد صفدر(٢) أمياً فقيراً مع أنه ينمى نسبه الى السيد على الترمذى المحدث المشهور(٣). ويرتقى الى الحسين بن على بن أبى طالب حفيد الرسول .

وعند ما بلغ جمال الدين الخامسة من عمره ، أخذ يتلقى العلم فى مدرسة محلية حتى بلغ العاشرة ، ثم واصل الدرس والتحصيل فى أماكن متفرقة فى إيران وأفغانستان ، حتى اذا بلغ الثامنة عشرة ، كان قد وقف على جميع العلوم الاسلامية المعروفة وأجاد الكثير منها ، [illegible]

والفلسفة والطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعة والرياضيات وعلم الهيئة والطب والتشريح الى غيرها من مختلف العلوم .

وعرض له حينذاك سفر الى الهند ، حيث أقام نحو عام ونصف ، وأضاف فى هذه المدة الى ذخيرته بعض المعرفة بالعلوم والطرائق الأوربية وشيئاً من الانجليزية ، وكان يتقن

---

(١) كما جاء فى رواية جمال الدين ، أما الرواية الفارسية فتذهب الى أنه ولد فى قرية بهذا الاسم بالقرب من همدان فى ايران ، والسبب فى تفضيله الانتساب الى أفغانستان — ان صح انه ولد فى فارس — لا يمكن الخوض فيه إلا بطريق الحدس فقط — لقلة المعلومات التى وصلت الينا عن نشأته الأولى ولاقتصارها على ما أمدنا به جمال الدين نفسه . على أن حسن الحظ يجعل المعلومات التى وقفنا عليها عن القدم الأخير من حياته كافية لمعرفة ترجمته منذ أن حل فى مصر . ويقدر الاستاذ إ . ج . براون (الثورة الفارسية ص ٤٢٣) ان جمال الدين أراد أن يعرف بأنه أفغانى ليسهل

الأفغانيةوالفارسية والتركية والعربية ، ثم بارح الهند حاجاً الى مكة المكرمة ، وطالت مدة سفره اليها حتى وافاها عام ١٨٥٧ ، وبعد أن أتم فرائض الحج ، عاد الى أفغانستان والتحق بخدمة الأمير الحاكم دوست محمد خان . وسار في جيشه ولازمه في حصار وفتح « هراة » التي كان يحتلها ابن عم الأمير وصهره السلطان أحمد شاه .

ولما توفي محمد خان عام ١٨٦٤ خلفه ابنه شير على ، ونشبت الحرب بينه وبين أخوته الثلاثة ، اندلع لهيبها ، وانضم جمال الدين الى محمد أعظم أحد هؤلاء الأخوة ، وقد ذاق حلاوة

ولما وصل باريس ، استقبل عهداً جديداً للدعاية الدولية النشيطة ، فنشر آراءه السياسية فى الصحف الفرنسية ، وكان حينذاك قد أحسن لغة الفرنسيين ؛ وأقبل القراء على مقالاته وصادفت انتباهاً شديداً من الحكومات الأوربية ذات المصالح فى البلاد الاسلامية ، وبخاصة الحكومة البريطانية .

وفى عام ١٨٨٣ ، ثار بينه وبين ارنست رينان حوار فى جريدة الديبا فى موضوع «الأسلام والعلم» ، وكانت المناقشة تدور بينهما حول صلاحية الاسلام للاصلاح وقابليته للمدنية الحديثة .

وفى العام التالى دعا اليه صديقه وتلميذه الشيخ محمد عبده ، وكان حينذاك منفياً من مصر لاشتراكه فى فتنة عرابى ، فوافاه الى باريس [illegible]

وبعد أن وقفت عن الظهور ، ذهب جمال الدين الى لندن ، ولم تطل إقامته بها ، وبادل ساسة البريطانيين الرأى فى ثورة المهدى التى كانت قائمة فى السودان[(١)]، ثم انتقل من لندن الى موسكو فسان بطرسبرج ، واستقبل فى البلدين بالحفاوة والترحاب ، وكان لمقالاته عن سياسة أفغانستان وايران وتركيا وبريطانيا أثر عميق فى الدوائر السياسية ، وطال بقاؤه فى الروسيا نحو أربع سنوات . [(٢)]

وفى عام ١٨٨٩ ، بينما كان فى مهمة سرية لشاه الفرس فى ميونخ ، قابل الشاه ناصر الدين الذى كان يزور أوروبا حينذاك ، فحسن له الشاه مرافقته الى ايران ليجعله كبيراً لوزرائه .

وتذهب إحدى الروايات ، الى أن هذه هى المرة الثانية التى عهد فيها بالوزارة الى جمال الدين فى بلاط الشاه ، أما المرة الأولى فقد كانت فى سنة ١٨٨٦ عند ما أبرق اليه الشاه ليتوجه الى ايران ، فلبى الدعوة ، وأكرم الشاه وفادته وعينه وزيراً للحرب ، وكثر

الهند ومصر وشمال أفريقيا وسوريا وكان غرضها وحدة المسلمين وإيقاظهم من سباتهم وتنبيههم الى المخاطر التى كانت تهددهم وإرشادهم الى سبل مواجهتها (المنار جـ ٨ ص ٤٥٥) (تاريخ جـ ١ ص ٢٨٣ و ٣٠٦) وكان غرضها العاجل تحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطانى . وقد أنشأ جمال فى مكة أيضاً جمعية أم القرى لتدعو الى الجامعة الاسلامية تحت لواء خليفة واحد يسيطر على العالم الاسلامى أجمع . وقد قضى السلطان عبد الحميد على هذه الجمعية بعد عام واحد من تأسيسها (الثورة الفارسية ص ١٥) (والحركات الحديثة ص٧٢) .

ويدلل جولد زيهر على بقاء نفوذ العروة الوثقى (انظر هذه المادة فى دائرة المعارف الاسلامية) بأن مقالاتها طبعت طبعة حديثة فى سنة ١٩١٠ ثم طبعت مرة أخرى فى سنة ١٩٢٨ .

وهناك دليل آخر هو ما رواه المنار جـ ١٢ ١٩٢١ (ص ٥٢٥) من أنه عند ما نشرت إحدى المقالات فى صحيفة يومية بتوقيع أحد علماء مصر المبرزين ، تبين كثير من الناس ، حتى فى القرى ، أنها إحدى مقالات محمد عبده التى نشرت من قبل فى العروة الوثقى .

(١) كان ذلك فى عام ١٨٨٥ (الثورة الفارسية ص ٤٠٢ و ٤٠٣ ومشاهير الشرق جـ ٢ ص ٥٧ والمنار جـ ٨ ص ٤٥٧) ويروى المنار أن قرار وزير خارجية بريطانيا بالعدول عن إعادة فتح السودان يرجع الفضل فيه الى سعى جمال ومحمد عبده .

أما و . س . بلنت (الثورة الفارسية ص ٤٠٣) فيروى أن جمال قدم الى انجلترا ليتبادل الرأى فى إمكان الاتفاق مع المهدي ويذكر أنه فى وقت ما اتفق على أن تصحب جمال بعثة بريطانية خاصة الى الاستانة وأن يبذل نفوذه فى بلاط عبد الحميد للوصول الى اتفاق يتضمن جلاء بريطانيا عن مصر وتحالفها مع تركيا وإيران وأفغانستان ضد الروسيا ولكن عدل فى اللحظة الأخيرة عن ذهابه بعد أن حجزت تذاكر سفره . فاشتد به الغيظ وسار الى موسكو وارتمى فى أحضان الذين كانوا يدعون الى التحالف التركى الروسى ضد انجلترا .

(٢) انظر الفقرة التالية . اذا سلمنا بسفره مرتين الى إيران فان إقامته فى الروسيا تكون منقسمة الى مدتين يتخللهما زيارته الأولى الى إيران.

أنصاره ومريدوه لغزارة علمه ، وسحر بيانه ، وفصاحة لسانه ، وغيرته القوية على مصلحة البلاد ، واشتد نفوذه وقوى سلطانه لا على المستنيرين وأصحاب المناصب فحسب ، ولكن على عامة الناس أيضاً ، فخامر الشاه ريب من أمره ، مخافة أن يكون وراء ذلك مايخشى منه على سلطانه . وتنكر له الشاه وأحس جمال الدين بهذا التغير ، فاستأذن الشاه لتبديل الهواء ، فأذن له وسافر الى الروسيا .

ولما عاد الى ايران ثانية فى سنة ١٨٨٩ — بعد أن استقدمه الشاه اليها — تلقاه الناس باعتباره زعيمهم المعبر عن أمانيهم ، والمفصح عن آمالهم فى تحسين حال البلاد السيئة وتخفيف آلامها. ثم عاودت الشاه شبهاته الأولى ، وملكت عليه زمام نفسه ، وأحس جمال بالأمر فاستأذن فى مغادرة البلاد ، وأبى عليه الشاه ذلك فى غير مجاملة . فاحتمى بمقام شاه عبد العظيم حيث أقام سبعة أشهر ، وفسد الأمر بينه وبين الشاه . وجاهر جمال بالدعوة الى خلعه ، ونما نفوذه فى جميع الطبقات وكان لأثنى عشر من تلاميذه ضلع فى الثورة الأهلية التى نشبت فى ايران فيما بعد ، واغتال واحد منهم الشاه فى سنه ١٨٩٦[1] .

وانتهى الأمر بين الشاه وجمال الدين بأن هاجم الشاه مقام عبد العظيم ، واعتدى على حرمته ، وقبض على جمال الدين وهو يتقلى على فراش المرض ، وأبعده الى حدود الدولة العثمانية .

ولسنا نعرف تاريخ إبعاده على وجه التدقيق ، وإن كان من الراجح أنه كان فى أواخر سنة ١٨٩٠ أو أوائل سنه ١٨٩١.[2]

وبقى جمال بالبصرة الى أن دب فيه دبيب العافية ، ثم سافر الى لندن وانتقل منها الى الاستانة سنة ١٨٩٣ ، وطال مقامه فيها الى أن وافته المنية . ومع أنه كان موضع رعاية السلطان عبدالحميد وتكريمه ، يعيش من فيض جوده ، إلا أنه كان فى الواقع أسيراً فى قفص

---

(١) اعترف القاتل مرزا رضا الكرمانى فى استجوابه بأن جمال وحده كان واقفاً على سر خطته لقتل الشاه (انظر الثورة الفارسية ص ٦٧) وعند ما كان جمال فى لندن فى الاستانة هاجم الشاه فى عنف بمقالاته وخطبه . ولما اغتيل الشاه طلبت الحكومة الفارسية تسليم جمال وثلاثة آخرين ممن اشتبه فى أن لهم ضلعاً فى المؤامرة فرفض السلطان عبد الحميد تسليم جمال ، وسلم الثلاثة ثم قتلوا سراً فى طبريز (الثورة الفارسية ص ١١) .

(٢) الثورة الفارسية ص ١١ . يقول جمال (تاريخ ج ١ ص ٥٥) إنه أعمل الحيلة وذهب الى مقام عبد العظيم لأن مقامه حرم من دخله كان آمناً ثم يذكر أنه بعد أن أقام فيه سبعة أشهر خرج منه بمحض إرادته على ما يفهم من ظاهر العبارة وإن كانت غير قاطعة فى الدلالة على هذا بل تحتمل قبول الرواية كاملة كما أوردناها.

من ذهب[١]، وكانت وفاته فى ٩ مارس سنه ١٨٩٧ بعد ان داهمه السرطان فى فكه وامتد منه الى عنقه[٢]، واحتفل بجنازته ودفنه فى مقبرة المشايخ بالاستانة.

لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الاسلامية كلها، والممالك الأوربية ذات الصلات بها، فأفغانستان وفارس وتركية ومصر والهند اتصلت به جميعاً، وأحست بأثره القوى الذى هزها هزاً عنيفاً، فهو الذى أوحى بالثورة الفارسية التى بدأت بالهياج ضد احتكار التنباك فى سنة ١٨٩١، وانتهت بوضع دستور ٥ اغسطس سنة ١٩٠٦، تعهدها فى نشأتها الأولى بالنصح والارشاد ثم والاها بالتشجيع والتأييد[٣].

ولما كان مقيما فى الاستانة، مهد بتهييجه المتواصل للحركة التركية الصغيرة الموفقة التى قامت سنة ١٩٠٨.

وكان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، التى ساء ختامها بفشل الفتنة العرابية. ولم يكن أثره أقل من هذا فى النهضة العقلية والدينية التى تمثلت فى محمد عبده، كما سنبينه فيما بعد.

يقول ميشيل فى ترجمته لمحمد عبده « أيان ذهب كان يترك وراءه ثورة تغلى مراجلها، ولسنا نعدو الحق أو نكون مبالغين اذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة وحركات الانتقاض على المشاريع الاوربية التى نشاهدها فى الشرق منذ عشرين عاما ترد أصولها مباشرة الى دعوته ».[٤]

كانت الغاية التى يرمى اليها جمال الدين، والغرض الأول من جميع جهوده التى لا تعرف

---

(١) الرسالة ص ٢ من المقدمة

(٢) ذهب كثير من أصدقاء جمال الدين من الفرس الى أن المرض الذى سبب موته ولو أنه شابه السرطان مشابهة سطحية الا أنه فى الواقع كان نتيجة لتسمم سرى الى الشفة من مسواك مسمم. وينكر هذا أكثر الاتراك (الثورة الفارسية ص ١٢ — ٩٦) وقد ورد فى ترجمة جمال التى طبعت فى مقدمة رسالة « القضاء والقدر » ذكراً صريحاً لسوء العلاج

(٣) لقد حرك كتاب من جمال الدين الحاج ميرزا حسن الشيرازى أحد رؤساء المجتهدين الفرس لاصدار فتواه بتحريم زرع التنباك ما دام امتياز الاحتكار قائماً وخضعت لهذه الفتوى أعناق العباد وقوطع التنباك حتى اضطرت الحكومة أخيراً مسوقة باستياء الناس الى ابطال ذلك الاحتكار المبغوض وظهرت نتائج التحالف بين العلماء والعامة فى مقتل الشاه وكبير وزرائه ومنح الدستور (انظر ترجمة كتاب جمال الى المجتهد ومقالين له أيضاً عن حال إيران ترجمت من العربية عن مجلة ضياء الخافقين ونشرت فى الثورة الفارسية ص ١٥) وكتاب الثورة الفارسية تاريخ عجيب كامل للثورة الفارسية منذ نشأتها.

انظر خلاصة الحوادث أيضاً فى « الحركات الحديثة ص ٢٤٢ — ٢٤٨ ».

(٤) الرسالة ص ٢٣ من المقدمة.

الكل ومن إثارته للنفوس وتهييجه المتواصل للناس ، توحيد كلمة الاسلام ولم شمل المسلمين ، في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة تحت ظل الخليفة الأعظم ،لايشاركه في الحكم أحد ،كما كانت الحال في أيام الاسلام المجيدة وعصره الذهبي، وقبل أن توهن منه الفرقة والانقسام . وقد باتت أقطار المسلمين غارقة في وهدة الجهل واليأس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربي .(١)

وقد آلمه أشد الألم أن يرى الأمم الاسلامية يضعف أمرها، وترث قواها،وكان يعتقد أنها لو نفضت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبي، وتحررت من تدخل الدول الأجنبية في شئونها ، وصلح حال الاسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة في العصر الحاضر ؛ لأصبح المسلمون قادرين على تدبير أمورهم تدبيراً حسنا دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية أو يصطنعوا وسائلها .(٢)

وكان يرى أن الاسلام — في جميع المسائل الجوهرية — دين عام للعالم أجمع ، قادر تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملاءمة الظروف المتغيرة في كل جيل .

وكان من خاصة مزاج الرجل ، أن الوسائل التي تخيرها لتحقيق غاياته ،كانت وسائل الثورة السياسية ،فقد خيل اليه أنها أسرع الطرق وآكدها في تحرير الشعوب الاسلامية وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها . أما وسائل الاصلاح التدريجي والتعليم فكان يرى أنها بطيئة جداً غير محققة العاقبة .

كان يريد أن يرى قبل موته(٣) تحقيق النتائج ، فكافح لقلب النظام القائم . وكان يرى جواز خلع وقتل أمراء المسلمين ، الذين يشجعون الاعتداء الأوروبي ،أو يرضون عنه فيقيمون بذلك الحوائل بين الناس وبين خلاصهم على مايرجون.(٤)

---

(١) مشاهير ج ٢ ص ٦١ — الحركات الحديثة ص ٧٢ — الثورة الفارسية ص ١٤ ــ ١٥ يصحح محمد رشيد رضا (تاريخ ج ١ ص ٧٣) رواية مشاهير الشرق التي ذهبت الى أن جمال كان عظيم الولاء للخلافة العثمانية فيقول « إن غرضه كان ترقية دولة إسلامية أية دولة كانت فبدأ بمصر ولما أخفقت خططه فيها تعلقت آماله بفتنة المهدي في السودان ثم ببلاد إيران وأخيراً بالدولة العثمانية . انظر أيضاً ترجمة محمد عبده لجمال وكلامه على أغراضه (تاريخ ج ١ ص ٣٤)

(٢) انظر جولدزيهر ص ٣٢١ — الرسالة ص ٢٣ و ٣٠

(٣) انظر المنار ج ٨ ص ٤٠٠ — الرسالة ص ٢٣

(٤) قال جمال مرة في حديث له مع الأستاذ براون « لا أمل في الاصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس » وسمى بالاسم شاه العجم وكبير وزرائه وكلاهما قتل بعد ذلك (الثورة الفارسية ص ٤٥ و ٢٨) ويقول بلنت في تاريخه السري لمصر (ص ٩٠ و ١٠١) إنه في ربيع عام ١٨٧٩ كثرت المناقشة بين أنصار جمال في الوسائل التي يمكن بها خلع الخديوي اسماعيل أو في

ومع هذا فقد كان لجميع غاياته المتطرفة ، وللوسائل التى يصطنعها وجه إنشائى يبدو واضحاً جلياً فى أعماله ، وينبغى ألا نغفل حسابه . كان يحيى بالرجاء الصادق فى تجديد الاسلام، والأمل القوى فى إمكانه ؛ ذلك الأمل الذى كان يلهب النفوس بعدواه(١).

وكانت جهوده فى عقد أواصر الألفة والوحدة بين أهل السنة والشيعة ، تعتمد على التوفيق الودى وعلى التسامح .(٢) ولهذا خطره السياسى مع دلالته على روح التسامح الدينى الذى كان يدرك ضرورته لرأب الصدع ، ولم الشمل والقضاء على الفرقة التى قدم عهدها فى العالم الاسلامى .

وكان علمه الغزير بجميع المعارف الاسلامية قد كسب له احترام العلماء وولاءهم فى الأقطار الاسلامية التى أقام بها ، وجذب الى حظيرته طوائف من الطلاب المقبلين على العلم ، المجدين فى تحصيله ؛ فعلمهم طرائقه فى التوفيق بين الأوضاع التاريخية للدين والفلسفة فى الاسلام وبين نتائج الفكر العلمى الحديث .

وكان التفاهم بين شيوخ مصر وبينه لاسبيل اليه ، ولا حيلة فيه ، فأدّى موقفهم هذا منه — كما لاحظ محمد رشيد رضا —(٣) الى قلة تلاميذه ممن عنوا بدرس العلوم الدينية ،وظهرت النهضة الأدبية فى طبقة المطربشين أو الطبقة المتفرنجة .

ومع أن جمال الدين عنى عناية فائقة بالأصلاح التعليمى والدينى ، فقد كانت نفس الأسباب التى ذكرناها ، داعية الى قلة من أثار فى نفوسهم السعى فى تحقيق هذه الاصلاحات.

ومن الميسور أن نفهم كيف أن دعوته السياسية المتطرفة وجدت أرضاً خصبة، وأفئدة متحفزة لتلبيتها بين شباب الوطنيين الذين لم يهيء لهم ميدان الهياج السياسى وسيلةً سريعة وأداة سهلة لتحقيق الاستقلال القومى فحسب ، بل هيأ لهم فوق ذلك الفرصة للافصاح عن العواطف الصحيحة، وحى التفكير العميق ، بينما نجد أن الاصلاحات الأساسية التى نادى بها ودعا اليها ، والتى كان ينبغى لها قسط أوفر من الهدوء والاتزان ، قل أنصارها ومؤازروها .

على أن آراءه الانشائية التى كانت حجر الزاوية فى تعاليمه، يبدو أثرها واضحاً كل الوضوح .

اغتياله اذا استعصى خلعه . وروى عن كرومر (مصر الحديثة جـ ٢ ص ١٨١ هامش) أن محمد عبده قال إن الكلام دار فى خطة معينة لاغتياله لم تنفذ لعدم وجود الشخص الذى يتكفل بذلك .

(١) انظر : الثورة الفارسية ص ٢٩ — ميشيل مقدمة الرسالة ص ٢٣ .

(٢) انظر : الثورة الفارسية ص ٣٠ — الحركات الحديثة ص ٣٢ .

(٣) انظر : المنار جـ ٢ (١٨٩٩) ص ٢٤٩ .

فى حياة محمد عبده وعمله ، وهو أحد تلاميذه ، وقد تشرب روح أستاذه تشرباً عميقاً .

وقد أورد جمال الدين فى ختام كتابه «الرد على الدهريين» ، فى فصل عنوانه «الأمور التى تتم بها سعادة الأمم» ،(١) مثلاً للجانب البنائى من تعاليمه . ويتضمن هذا الفصل الموجز ، كثيراً من آرائه الأساسية التى بعثها محمد عبده فيما بعد . وسنلخصه فيما يلى لأن له بعض الخطر لاتصاله بالأستاذ وتلميذه معاً .

يقول جمال الدين : إن نيل الأمم للسعادة مشروط بأمور لا يتم إلا بها :

الأول : صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام . والاسلام يقتضى ذلك لأن أول ركن بنى عليه الدين الأسلامى ، صقل العقول بصقال التوحيد ، وتطهيرها من لوث الاوهام ، وخلع كل عقيدة بأن الله (جل شأنه) ظهر أو يظهر بلباس البشر ، أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة . نالت فى بعض أطوارها شديد الآلام ، وأليم الأسقام لمصلحة أحد من الخلق .

الثانى : أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف ، طامحة الى بلوغ الغاية منه ؛ بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الأنسانى ؛ ما عدا رتبة النبوة فانها بمعزل عن المطامع ، وانما يختص الله بها من شاء من عباده . فاذا أخذت نفوس الناس حظها من هذه الصفة ، أعنى الأقبال على وجوه الشرف ، تسابق كل مع الآخر فى مجالات الفضائل وتمادت بهم المجاراة الى محاسن الأعمال .

إن دين الاسلام فتح أبواب الشرف فى وجوه الأنفس ؛ وكشف لها عن غايته ، وأثبت لكل نفس صريح الحق فى أى فضيلة .

وليس الاسلام كدين (برهما) ؛ الذى قسم الناس الى أربعة أقسام وقرر لكل منزلة من كمال الفطرة لا يجاوزها ، ولا هو كاليهودية التى تخاطب شعب اسرائيل بالكرامة والاجلال وتذكر غيرهم بالتحقير والاهانة ، ولا هو كالمسيحية التى تذهب الى أن رؤساء الدين أقرب الى الله من سائر البشر ، وأن كل نفس وان بلغت من الكمال ما بلغت ، ليس فيها ما يؤهلها الى التقرب الى الله بغير وساطة الرئيس الدينى .

---

(١) الرد على الدهريين — ترجمه الشيخ محمد عبده من الفارسية الى العربية وطبع فى المطبعة الرحمانية بالقاهرة سنة ١٩٢٥

الثالث : أن تكون عقائد الأمة، وهى أول رقم ينقش فى ألواح نفوسها : مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة . وأن تتحامى عقولهم مطالعة الظنون فى عقائدها ، وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها . وهذا (كيزو) الفرنسى صاحب تاريخ التمدن قال ان من أشد الاسباب أثراً فى سوق

أوروبا الى تمدنها ، ظهور طائفة فى تلك البلاد قالت إن لنا حقاً فى البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها . والدين الأسلامى يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ؛ وكلما خاطب ، خاطب العقل ، وكلما حاكم ، حاكم الى العقل .

وقلما يوجد من الأديان ما يساويه أو يقاربه فى هذه المزية . ومن الأديان الظاهرة ما بنى أعظم أركانه على أصل الكثرة فى الواحد أو الوحدة فى الكثير ، وأن الواحد يكون أكثر والكثير يكون واحداً ، مما تنبذه بداهة العقل ، فلما أنكر العقل أصل هذا ، أجمع أهل الدين على أنه فوق نظر العقل ، فلا ينال الفكر دركه لا بالكنه ولا بالوجه ولا يهتدى الدليل عليه .

الرابع : أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة ، وطائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها ، وتثقيف أودها . لاتنى الأولى فى مكافحة الجهل ، وتنوير العقول بالمعارف الحقة ، وتدأب الثانية على الكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها ؛ فان الشهوات النفسية ليس لها من ذاتها حد تقف عنده ، ولا لرغائب الأنفس غاية تنقطع عندها ، فان فقد من بين الناس مقوم النفوس ومعدل الأخلاق ، طغى سلطان الشهوة واندفع الى الحيف والاحجاف ، وان من أهم الأركان الدينية فى الديانة الاسلامية هاتين الفريضتين (نصب المعلم ليؤدى عمل التعليم . واقامة المؤدب الآمر بالمعروف الناهى عن المنكر)

والاسلام هو الدين الوحيد التى تتم به سعادة الأمم .

فان قال قائل، انكانت الديانة الاسلامية على ما بينت، فما بال المسلمين

على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن ؟ فجوابه هو النص الشريف (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .) «سورة ١٣ آية ١٢»

***

لقد صور شخصية جمال الدين وأثرها تصويراً موجزاً مؤرخان . أحدهما عالم من كتاب الغرب ، والآخر من كتاب الشرق .

أما أولهما فهو الأستاذ إ . ج . براون الذى يقول فى جمال الدين « إنه كان رجلا ذا خلق قوى ، غزير العلم موفور النشاط . لا يجد الوهن اليه سبيلا ، جريئاً مقداماً . وكانت فصاحته لا تجارى خطيباً كان أم كاتبا . وكانت لطلعته هيبة فى النفس وعظمة وجلال .

كان فيلسوفا وكاتبا وخطيباً وصحافياً . لكنه كان فوق ذلك سياسياً ، وكان فى نظر المعجبين به وطنياً عظيماً أما خصومه فكانوا يعدونه مشاغباً خطراً » (١)

اما الترجمة الثانية فصاحبها جورجى زيدان المؤرخ السورى ، وقد ذكرها فى كتابه «تراجم مشاهير الشرق» ، وبعد أن قرر «أن الغرض الذى كان جمال يصوب نحوه أعماله والمحور الذى كانت تدور عليه آماله توحيد كلمة الاسلام» يقول « إنه قد بذل فى هذا المسعى جهده ، وانقطع عن العالم من أجله فلم يتخذ زوجة ولا التمس كسبا ولكنه مع ذلك ، لم يتوفق إلى ما أراده فقضى ولم يدون من بنات أفكاره ، إلا رسالة فى نفى مذهب الدهريين ، ورسائل متفرقة فى مواضيع مختلفة ، قد تقدم ذكرها ، ولكنه بث فى نفوس أصدقائه ومريديه روحا حية ، حركت هممهم وحددت أقلامهم فانتفع الشرق وسوف ينتفع بأعمالهم . » (٢)

---

(١) الثورة الفارسية ص ٢ — ٣ .

(٢) مشاهير الشرق ج ٢ ص ٦١ .

الفصل الثانى

ترجمة محمد عبده

١ — دور الاعداد ١٨٤٩ — ١٨٧٧

عند ما آذن جمال الدين أصدقاءه المصريين وتلاميذه بالرحيل عن مصر للمرة الأخيرة، قال لهم وهو يودعهم فى السويس سنة ١٨٧٩ : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالما. »(١)

كان الشيخ محمد عبده حينذاك قد ناهز الثلاثين، وصاحب جمال وتلمذ له نحو ثمانية أعوام. وكان قد بدأ فى مزاولة التعليم، ونشر كتاباته الأولين، وساهم كثيراً فى إنشاء المقالات، يعالج بها الأمور العامة فى الصحف السيارة. وبدت منه كفاية ممتازة، وشغف بالعلم والتحصيل، والعناية بكل مايمس صلاح المجموع.

كان أقدر تلاميذ جمال، وأقربهم اليه وأعطفهم على آرائه؛ فكان طبيعياً — وقد اضطر جمال بحكم الظروف القاهرة الى التنحى عن العمل الذى بدأه فى مصر — أن يتجه نظره الى الشيخ محمد عبده ليواصله ويتمه.

ولما استخلف فى مصر خليفته هذا، خلف لها وللاسلام تراثاً لم يكن أحد يتوسم فيه مثل هذه الكفاية التامة، حتى ولا جمال الدين نفسه.

كان مجرى الاصلاح المصرى، وان نبع كالنيل من منابع جاوزت حدود البلاد، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكمل فى قنوات مصرية. فقد كان الشيخ محمد عبده مصرياً خالصاً، انحدر من أسرة تنتمى الى طبقة الفلاحين فى الوجه البحرى.(٢)

فى الحق ان أباه عبده بن حسن خير الله، انتسب إلى عائلة تركية الأصل نزلت منذ زمن فى مديرية البحيرة(٣). وكانت أمه من قرية بالقرب من طنطا فى مديرية الغربية. وهى من أسرة كبيرة اشتهر أن نسبها يتصل بقبيلة بنى عدى، التى ينتمى اليها عمر بن الخطاب ثانى الخلفاء الراشدين(٤). ولكن كلتا الأسرتين نزلت أرض مصر، واستقرت بها زمنا طويلا

---

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١ .
(٢) الرسالة ص ٩ من المقدمة .
(٣) المنار ج ٨ — ٣٧٩ تاريخ ج ١ ص ١٣ .
(٤) المنار ج ٨ (١٩٠٥) ٣٧٩ .

طبعها بطابع الفلاحين المصريين ، وميزها بخصائصهم فعاشوا على غرارهم .

مولده وطفولته (١٨٤٩ — ١٨٦٥)

لسنا نعرف على التحقيق أين ولد ، ولا نستطيع أن نذكر فى يقين العام الذى ولد فيه ، وإن كان عام ١٨٤٩ (١٢٦٦ هـ) قد سلم به الكثيرون . فصاحب[1] الترجمة نفسه يورده فى كتاباته ، وقد ذكر أيضا عاما أسبق[2] . وكثرت الروايات فى تاريخ ميلاده حتى ذكر البعض أنه ولد سنة ١٨٤٢.[3]

وكان فى ختام حكم محمد على باشا (١٨٠٥ — ١٨٤٩) ، أن فر أبوه من قريته هربا من ظلم الحكام فى مديريته ، واتجه الى مديرية الغربية ، حيث تنقل فى سكنه بين قرى متعددة فى أعوام قليلة ، واقترن فى هذا العهد المضطرب بزوجه التى أعقبت له محمدا . وبعد سنوات قليلة ـ وابنه مازال فى المهد ـ عاد مع أسرته الى محلة نصر . واشترى قطعة من الأرض

وهنا نشأ محمد عبده نشأة صبيان القرى الصغيرة فى مصر . وبرع فى السباحة والفروسية ولعب السلاح[4] ، وأحب حياة الريف وما تستتبعه من نشاط . حتى ألف ذلك فى شيخوخته .

ومعظم ما امتاز به من الصفات فى رجولته ، ولاسيما تحفظه ووقاره ومؤانسته يشف عن أحسن مظاهر الحياة والعادات القروية . وإدراكه لحاجات العامة إدراكا مشربا بالعطف ، ورغبته الملحة فى إنهاض الأمة كلها ، إنما هما من ثمرات حياته الريفية الأولى عند ما كان يستمع أحاديث الناس عن عهد محمد على ، الذى كانت لاتزال صورته ماثلة فى أذهان من هم أسن

(١) انظر الرسالة ص ٩ من المقدمة وجولدزيهر ص ٣٢١ ، وهورتن جـ ١٣ (١٩١٤) ص ٨٥ .

(٢) انظر المنار جـ ٨ ص ٣٩٠ وترجمة محمد عبده لنفسه فى تاريخ جـ ١ ص ١٦ فانها تذكر سنة ١٢٦٥

(٣) يبدو كثير من الخلط فى هذا الموضوع فى مراثى محمد عبده التى نشرتها الصحف والمجلات كما وردت فى المجلد الثالث من «تاريخ الاستاذ الأمام» فنجد أن عمره يذكر تارة ٦٠ سنة (ص ٤١) وتارة ٦٢ سنة (ص ٣٨) أو ٦٥ سنة (ص ٨٠) .

وذكرت مجلة الضياء التى كان يصدرها الشيخ ابراهيم اليازجى ، ومجلة الهلال لصاحبها جورجى زيدان (انظر عبارتها فى مشاهير الشرق (جـ ١ ص ٢٨١ — ٢٨٧) ، أنه ولد عام ١٢٥٨ هـ — ١٨٤٢ م (انظر تاريخ جـ ٣ ص ٩٥ و ١١٠) بينما نجد روايات أخرى تذكر عام ١٨٤٣ (ص ١٤٨) أو ١٨٤٥ (ص ٩ وص ١٣١)

أما التاريخ الذى ذكره المنار وهو (١٢٦٦ — ١٨٤٩) فقد ورد أيضاً فى خطاب التأبين الذى ألقاه حسن عاصم باشا صديق محمد عبده وأحد أنصاره (تاريخ جـ ٣ ص ٢٣٧) انظر أيضاً ص ٣٣ و ١٢٤ .

والظاهر هو أن هذا التاريخ هو الذى اعتمده أصدقاء الامام وتلاميذه .

(٤) المنار جـ ٨ ص ٣٩٦ .

منه حيث كان الناس فى مصر، كدأبهم منذ الأزمان السحيقة، ينوءون بعبء ثقيل من حكم تخدع بمظاهره البراقة.

ويظهر أن أبوى محمد عبده كانا على خلق عظيم، وإن لم يكن لهما حظ من العلم شأن الكثرة من العامة، ومن أوساط الناس فى مصر حتى فى عصرنا الحاضر. وهو يتحدث عن أبيه فى الترجمة التى كتبها لنفسه - ولم يتمها لسوء الحظ - بعبارات مليئة بالاحترام العميق. ويشير الى أن أهل القرية جميعا كانوا يحلونه كل الاجلال(١). والظاهر أن أباه كان حينذاك قد حسنت حاله، حتى استطاع أن يحضر الى بيته معلما ليعلم أصغر أنجاله القراءة والكتابة، فهيأ له بذلك فرصة التعلم التى حرم منها أبناؤه الآخرون، وإن كان مركزه الاجتماعى، فيما يظهر، لم يكن يعلو كثيرا عن مركز صغار الملاك من الفلاحين.(٢)

ولما بلغ محمد عبده العاشرة من عمره وكان قد أحسن القراءة والكتابة، أرسله أبوه الى حافظ للقرآن لحفظه القرآن عن ظهر قلب فى مدة سنتين، وظن الناس أن نجاحه فى حفظ القرآن فى هذا الزمن القصير كان من أثر اهتمام الحافظ. وكان هذا أول خطوات التعليم الذى كان ميسوراً حينذاك لصبيان الأسر المشابهة لأسرة محمد عبده فى مركزها الاجتماعى، فاذا طال تعلم الصبى على هذا النحو من التحصيل، كان فى مقدوره أن يصبح شيخاً أو عالماً بفروع العلوم الدينية الاسلامية، أو فقيها، يحصل حظا وافراً من الاحكام الشرعية الكثيرة، ويحسن فهمها وتطبيقها. أما المدارس التى أنشأتها الحكومة فى ذلك العهد على غرار النظم الأوروبية، فكانت حرماً موقوفاً على أبناء الموظفين.

لما وضع أساس تعليم محمد عبده على هذا النحو أوفد، وهو فى الثالثة عشرة من سنه الى الجامع الأحمدى بطنطا عام ١٨٦٢، ليحسن فيه حفظ القرآن وتجويده وفقاً لفنون التجويد التى هى ركن من أركان التعليم الدينى. وكان أخوه لأمه مدرساً فى ذلك الجامع حينذاك وله حظ من الشهرة فى القراءة والتجويد.(٣)

وبعد نحو عامين قضاهما فى هذا النوع من الدرس، بدأ يتلقى قواعد العربية ويتفهم أسرارها. وكان ذلك الناشىء الصغير قد صادفه الفشل فى محاولاته الأولى لاتقان علوم اللغة، وكانت نظم التعليم تفرض عليه حينذاك، أن يحفظ عن ظهر قلب نصا من الأجرومية

الرسالة (مقدمة ص ١٠ — ١١) تاريخ جـ ١ ص ١٣

(٢) أنظر وصف فقر والديه فى تاريخ جـ ٣ ص ١٩ وما بعدها، تذهب هذه الرواية الى أن والديه كانا من الفقر بحيث أن بيتهما لم يكن له باب وتجعل هذا نتيجة لكرمهما الحاتمى. ويظهر أن جودهما وفقرهما بلغ كل منهما الغاية، ولا عجب فالكرم فضيلة متصلة بالأعباء.

(٣) المنار جـ ٨ ص ٣٨١.

العربية وشرحا عليه لأحد مشاهير النحويين .(١)

يقول محمد عبده فى ترجمته لنفسه عند كلامه على طلبه للعلم « وقد وقع لى سنة ونصف سنة لا أفهم شيئاً لرداءة طريقة التعليم ، فإن المدرسين كانوا يفاجئوننا باصطلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بتفهيم معانيها لمن لم يعرفها. »(٢)

ولما أدركه اليأس من النجاح ، هرب من الجامع الأحمدى ، واختفى عند أخواله مدة ثلاثة أشهر ، ثم عثر عليه أخوه لأمه وأرجعه الى طنطا . وكان محمد موقناً بأن لا نجاح له فى طلب العلم ، فأخذ ما كان له من ثياب ومتاع . وعاد الى قريته معتزماً الاشتغال بملاحظة الزراعة كما كان يشتغل الكثير من أقاربه ، وعلى نية أن لا يعود الى طلب العلم . ثم تزوج فى سنة ١٨٦٥ وهو فى السادسة عشرة من عمره .(٣)

وهنا يقول :

« فهذا أول أثر وجدت فى نفسى من طريقة التعليم فى طنطا ، وهى بعينها طريقته فى الأزهر . وهو الأثر الذى يجده تسعة وتسعون فى المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحبة من لا يلتزمون هذه السبيل فى التعليم — سبيل القاء المعلم ما يعرفه وما لا يعرفه ، بدون أن يراعى المتعلم ودرجة استعداده للفهم . غير أن الأغلب من الطلبة الذين لا يفهمون ، تخدعهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئا ، فيستمرون على الطلب الى أن يبلغوا سن الرجال وهم فى أحلام الأطفال ، ثم يبتلى بهم الناس وتصاب بهم العامة فتعظم بهم الرزية » .(٤)

ولقد أشار محمد عبده الى هذه البداية السيئة عند ما أراد أن يبين مضار طرائق التعليم الفاسدة وسوء أثرها لطائفة من العلماء حاضرهم فى تونس ، فحدثهم عن التعليم ودافع بين ما دافع عنه من مسائل ، عن ضرورة انتهاج طرق أصلح لتعليم النحو العربى . (٥)

(١) هذا النص هو شرح الكفراوى على الأجرومية — المنار ج ٨ ص ٣٨١.
(٢) المنار ج ٨ ص ٣٨١ .
(٣) نفس المصدر ص ٣٨١ — يذكر هورتن (ص ٨٨) أنه تزوج عام ١٨٧١ ، واعتمد فى تقرير هذا على رواية تاريخ ج ٣ ص ١٢٤ . وهى رواية صحيفة تونسية لا يمكن الوثوق بصحتها فهى تذكر مثلا أن محمد عبده هرب من طنطا وتزوج فى سنة ١٢٨٨ — ١٨٧١ بينما تروى أنه درس على جمال ابتداء من سنة ١٢٨٧ — ١٨٧٠.
وفى المقال أخطاء أخرى فى التواريخ وإن كانت مادته مستقاة فى الأصل من رواية المنار .
(٤) نفس المصدر ص ٣٨١ — ٣٨٢.
(٥) تفسير سورة العصر وخطاب عام فى التربية والتعليم — مصر مطبعة المنار — الطبعة الثانية (١٣٣٠ — ١٩١٠) (ص ٦٧ — ٦٨) .

على أن فراره من الدرس لم يكن لينجيه مما كتب عليه . فبعد أن تزوج بأربعين يوماً ، أكرهه أبوه على الرجوع الى طنطا لأمر أراده الله ، ولكنه فر في الطريق واختفى عند بعض أقاربه في « كنيسة أورين »

يقول محمد عبده « وهناك صادفت من علمني كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه ، فذقت لذته واستمررت في طلبه »[1] كان هذا الرجل الذي محضه النصح الخالص ، وأيقظ في نفس ذلك الشاب الراغب عن الدرس حب العلم ، وألهب في صدره الحماس للحياة الدينية ففير بذلك صفحة حياته كلها ، كان هذا الرجل الخليق بالتقدير ، أحد أخوال أبيه واسمه الشيخ درويش خضر . وكان قد سبقت له أسفار الى صحراء ليبيا وصل فيها غرباً إلى طرابلس ، وهناك جلس إلى السيد محمد المدني،[2] وتعلم عنه طرفا من العلوم الاسلامية ، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية إحدى طرق الصوفية ، وكان يحفظ بعض كتب الفقه والحديث ويحسن على وجه خاص حفظ القرآن وفهمه . وبعد أن أتم دراسته رجع إلى قريته واشتغل بما يشتغل به الناس عادة من فلح الأرض وكسب الرزق بالزراعة .

ويروى محمد عبده أنه في صبيحة الليلة التي باتها في تلك القرية ، جاءه الشيخ درويش وفي يده كتاب يتناول التعاليم الخلقية وشيئاً من معارف الصوفية ، التي ينتمي اليها وكثيراً من كلامهم في آداب النفس ورياضتها على مكارم الأخلاق . وسأل محمداً أن يقرأ له شيئاً منه . فأبى عليه ذلك لأنه كان ينفر نفوراً شديداً من القراءة وممن يشتغل بها ، ورمى الكتاب بعيداً . فتلطف الشيخ في القول وأمعن في الحلم ، ولم يزل به حتى تناول الكتاب وقرأ له بضعة أسطر ، فاندفع يفسر له معاني ما قرأ بعبارة واضحة تغالب إعراضه فتغلبه وتجد طريقها إلى نفسه سهلا ميسوراً .

وبعد قليل جاء فتيان القرية يدعون محمداً الى رياضتهم المعتادة ، فرمى الكتاب وانصرف اليهم . وجاءه الشيخ بعد العصر بكتابه وألح عليه في قراءة شيء منه . وعاود ذلك الطلب في اليوم التالي . وقرأ له في اليوم الثالث مرة أطول . وأثار الكتاب اهتمامه حتى أخذ يقرؤه بدافع من نفسه . وكلما مر بعبارة لم يفهمها ، وضع عليها علامة ليسأله عنها . ولم يأت اليوم الخامس إلا وقد صار قليل الصبر على ما يحول بينه وبين القراءة . وعادت أحب الأشياء اليه بعد أن كان يبغضها بالأمس . وعلمه الشيخ تعاليم الصوفية وأذكارهم ، ولقنه الدروس الأولى في فهم القرآن فهما صحيحاً ، وألقى في روعه حقيقة رفعت من نفسه موقع

---

(١) تفسير سورة العصر ص ٦٨ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٣٨٢ .

الوحى . تلك هى : « أن المسلم الذى لا يعدل ولا يصدق ليس بمسلم حقاً » .

وبعد أن قضى محمد خمسة عشر يوما مع ذلك الشيخ ، عاد إلى دروسه فى طنطا . ولكن بأى قلب عاد ؟ !

لقد تغيرت نفسه تغيراً كبيراً واختلفت نظرته الى الحياة ، وأصبح فى هذه الفترة القصيرة وقد غلبت نزعات التصوف على حياته الدينية . ومنذ اليوم الثامن من إقامته بدأ يذكر الله على طريقة بينها له الشيخ درويش . .

وهنا يقول محمد عبده عن نفسه :

« وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن . فلم تمض على بضعة أيام ، إلا وقد رأيتنى أطير بنفسى إلى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقاً ، وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيراً ، وعظم عندى من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيراً ، وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق لى إلا هم واحد وهو أن أكون كامل أدب النفس(١) ، ولم أجد إماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى إلا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى أطلاق التوحيد . . . فهو مفتاح سعادتى ان كانت لى سعادة فى هذه الحياة الدنيا . وهو الذى رد لى ما كان غاب من غريزتى ، وكشف لى ما كان خفى عنى مما أودع فى فطرتى » .

كانت هذه التجربة فجر عهد جديد فى حياة محمد عبده ، فقد أثار الشيخ درويش فى نفسه العناية بالتصوف ، وأخذت هذه العناية تنمو رويدا رويدا حتى أصبحت أتم المؤثرات فى حياته .

وفى هذا العهد ظل الشيخ مرشدا أميناً وناصحاً حكيما للطالب الشاب . ولكن كان لمعلمه الثانى وأستاذه الأعظم جمال الدين . فضل انقاذه نهائياً من الغرق فى خيال التصوف وتوجيهه الى ميادين العلم الراسمة . وإلى الجهود العملية المثمرة(٢).

---

(١) استعمل هنا اصطلاحات المتصوفة ، فالمعرفة نور قدسى يقذف فى القلب ، وآداب النفس معناها الزهد والتقشف ، ومجاهدة النفس بالرياضة والعبادة على نحو يتبع فيه المريد شيخه خطوة فخطوة ، من أدنى مراتب النفس الى أعلاها ، أى الى النفس الكاملة — انظر ما كتبه جاردنر فى مقاليه عن « طريق مسلم متصوف » فى العالم الأسلامى مجلد ٢

(٢) يذكرنا ما ورد عن تلك الأزمة النفسية التى عاناها محمد عبده ، بما قيل من أن الكثير من متصوفى المسلمين صادفوا أزمات نفسية شبيهة بها فى زمن معين من حياتهم ، وأنها وجهتهم الى الحياة الصوفية الدينية ، وفى حياة الغزالى مثل بارز لهذا التحول ، وربما حق لنا أن نشير الى أن محمد عبده عند ما كتب مذكراته — وكان قد أصبح ذا شأن فى الحياة الدينية فى مصر بل ، وفى العالم الأسلامى

ب — طالب علم ومتصوف ١٨٦٥ — ١٨٧٧

بعد أن قضى محمد عبده أسبوعين فى صحبة الشيخ درويش يستمع الى نصائحه وارشاداته ، عاد فى شهر اكتوبر سنة ١٨٦٥ الى معهده بطنطا ، وحضر على شيخين كان كل منهما فى بدء تدريسه فاغتبط إذ رأى ان نفسه قد أفاقت مما غشيها من سبات عقلى ، وانصراف عن الدرس ، وسره أنه بدأ يفهم ما يقرأ وما يسمع .

أجمع — كان متأثراً ، سواءاً أكان شاعراً بذلك أم غير شاعر به ، فى تعليل تجاربه الأولى والأخيرة ، بما عرفه من تراجم كبار الصوفية فركزها جميعاً فى أزمة واحدة معينة ، هى فى الواقع نتيجة لمقدمات استغرقت زمناً طويلا ، وربما كان لا داعى لهذه الأخطارة لولا أن بعض التراجم التى كتبها أناس لم يكونوا من بيئة محمد عبده — مع اعترافها بالتحول الحاسم الذى حدث فى تفكيره فى هذا الوقت ، وغير موقفه من الدرس — تعلله تعليلا واقعياً وترتب الحوادث ترتيباً آخر . فجريدة الشرق تقول فى عددها الصادر فى ١٢ يولية سنة ١٩٠٥ (تاريخ ج ٣ ص ١٩) أنه لما بلغ السابعة من عمره ، أرسله أبوه الى كتاب فى القرية فاختلف ابنه اليه مكرهاً ، لأنه كان يريد أن يكون فلاحاً كاخوته ، وكانت النتيجة أنه لبث بهذا الكتاب ثلاث سنين لا يحفظ مما يلقيه الفقيه حرفا . ثم أدخله أبوه الى الجامع الأحمدى بطنطا ، فلبث به ثلاث سنين ، ثم الى الجامع الأزهر فمكث فيه عامين ، لايدرى مما يلقن شيئا . تقول الشرق أن محمد عبده علل ذلك بثلاثة أمور

الأول — رغبته فى أن يكون مثل أخوته فلاحاً وعدم وجود الوسائل التى ترغبه فى العلم

الثانى — اختلال نظام التدريس

الثالث — ما اتفق عليه الطلبة من تناول الأغذية الضارة فى جميع الأوقات مما يكون منه اعتلال القدرة على الدرس .

ثم تقول هذه الرواية « فلما لم يجد الأستاذ مناصا من إرادة أبيه خلا بنفسه واجتمع بفكره وذكائه فهان الأمر بعد ذلك عليه » .

وكذلك روى جورجى زيدان — وهو كاتب عظيم الخطر — فى ترجمته لمحمد عبده (مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١) بعد أن ذكر دراسته التى لم تثمر فى الكتاب ، وفى طنطا وفى الجامع الأزهر ، وبعد أن أشار إلى أن محمد عبده ينسب ذلك بالأكثر الى فساد طريقة التعليم . يقول :

« انه انتبه لنفسه ولم ير بداً من تلقى العلم ، واستنبط لنفسه أسلوبا فى المطالعة ، وأعمل فكرته فى تفهم ما يقرأه ، فاستلذ العلم واستغرق فى طلبه » .

وهذا التعليل لتطور أحوال محمد عبده كان يبدو معقولا ، لولا أن الأستاذ نفسه أبدى رأيه الخاص فى البواعث التى حركته ، واذا صح ما رواه ، تكون الروايات الأخرى قد أخطأت فى القول بأن يقظته العقلية كانت بعد أن قضى عامين فى الأزهر بدلا من أن ترجعها الى مدة دراسته فى طنطا .

وفضلا عن ذلك فان هذه الروايات لم تذكر استغراقه فى التصوف خلال عهد دراسته الأخير ، وهذه حقيقة لا شك فيها رواها هو عن نفسه

وفى الجملة فانه ليس هناك من سبب قوى يدفعنا الى أن نعتبر ما ذكره محمد عبده فى هذا الصدد عند ترجمته لنفسه غير صحيح فى جوهره .

ولما عرف الطلبة الآخرون عنه ذلك . التفوا حوله ليعينهم على القراءة والفهم .

وبعد أشهر قليلة ، رغب فى تلقى العلم بالجامع الأزهر ، وهو المعهد المشهور بالدراسات الاسلامية فى القاهرة والذى كثيرا مايسمى الجامعة الأزهرية .

ويرجع تاريخ هذا الجامع إلى سنة ٩٧٠ ميلادية . فقد أسسه جوهر قائد جند الخليفة الفاطمى أبى تميم معد (المعروف بالمعز لدين الله ٩٥٢ — ٩٧٥ ميلادية) بعد عام من فتحه لمصر .

وكان قد فرغ من بناء القاهرة عاصمة ملكه الجديدة ، وعسكرت فيها جنوده ، فبنى لهم المسجد وهيأه بعد عامين للصلاة ؛ ثم زاد فيه من جاء بعده من خلفاء الفاطميين بعد أن نقلوا عاصمة ملكهم الى القاهرة ، وحبست عليه الأوقاف الكثيرة ، وأنشىء فى صحنه مدرسة زاهرة . وزاد كثير من الحكام فى أبنية المسجد خلال قرون متعاقبة ، وحبسوا عليه الأوقاف ، فازدهر وذاعت شهرته فى العالم الاسلامى أجمع ، من الناحيتين الدينية والعلمية .

وكانت معاهد التعليم التى تزيد عن الأزهر فى القدم ، والتى كانت فى وقت ما مهبط العلم والعرفان ، قد أخذ مجدها فى الزوال متأثرة بما صحب غزوة المغول للشرق من هدم وتخريب ، وبما أصاب الاسلام فى الغرب من تفكك وانحلال .

ووثب الأزهر حينذاك الى ذروة المجد ، واحتفظ بمكانته وأصبح خلال قرون عديدة أعظم معاهد التعليم الاسلامى ، واجتذب اليه الطلاب من جميع أنحاء العالم الاسلامى .

وتعرف مدرسة الأزهر بالجامعة الأزهرية لأن كل أو جل العلوم الاسلامية تدرس فيها ؛ غير أنها ليست فى الواقع جامعة بالمعنى المفهوم من هذا اللفظ فى الاصطلاح الغربى .

ودراسات الأزهر دينية ، يتخصص الطلاب فيها وفق ميولهم العلمية . ثم يتخرجون فيه محامين شرعيين أو قضاة للمحاكم الشرعية المختلفة ، أو مدرسين للغة العربية أو لغيرها من العلوم التى تدرس فى الأزهر ، أو أئمة أو خطباء فى المساجد ، أو فقهاء يرتلون القرآن فى المحافل الخاصة والعامة . وهم دائما فى نظر العامة أئمتهم ومعلموهم فى الدين . وتكتسب هذه الدراسات قيمتها وخطرها من انتسابها إلى تفسير القرآن تفسيراً صحيحا والى أحكام العلم بالعقائد والأحكام الاسلامية .

وقد أصبحت الروح التى سادت التعليم فى الأزهر منذ قرون ، روحا تقليدية ليس الغرض الأول منها البحث والاستقصاء ، رغبة فى تقدم العلوم التى تدرس فيه ، بل غايتها على الأكثر تلقين هذه العلوم كما ذكرها السلف الصالح ، من دون تغيير فيها أو انحراف عما قرروه ، فأغلقت بذلك ، منذ أواسط القرن الثالث الهجرى ، أبواب البحث المستقل فى مصادر

الدين أو تكوين رأى خاص فيها ؛ وأصبحت الآثار التى خلفها ذلك العهد البعيد : هى المراجع التى يرجع اليها فى الدين ، ولم يبق للأجيال اللاحقة غير تقرير ماوضعه السلف وتفسير معناه .

وتبدو هذه الروح التقليدية ؛ واضحة كل الوضوح . فى تقدير العلوم المختلفة فأهمها العلوم النقلية ، كعلم الكلام أو علم التوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه ؛ وهى تستند جميعاً إلى الوحى الآلهى ؛ ولهذا لم تخضع مصادرها للفحص والنقد ؛ بل سلم بها كما وضعها السلف . وهذه العلوم ؛ وكذلك علم التصوف وعلم الأخلاق تسمى علوم المقاصد . أى العلوم التى تدرس لذاتها . ويليها فى المرتبة العلوم العقلية . كالنحو والصرف والعروض والبلاغة بفروعها الثلاثة (المعانى والبيان والبديع) والمنطق وعلم مصطلح الحديث وعلم الهيئة ، الذى يدرس فى الغالب لأغراض عملية ؛ كعمل التقاويم وتحديد مواقيت الصلاة .
وتعرف هذه العلوم باسم علوم الوسائل . أى العلوم التى تدرس وسيلة لفهم العلوم النقلية .

ومنذ القرون الوسطى ؛ كان الأهمال نصيب بعض العلوم الأخرى كالآداب والتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة والرياضيات الخ . . وإذا درست فى الأزهر ؛ فانما يكون ذلك(١) على اعتبارها من المواد الثانوية .

كان الأساتذة يقرأون لطلاب قد اجتمعوا حولهم فى حلقة ؛ ويعتمدون على نص لمؤلف يعتبر عمدة فى موضوع الدرس ولكن كان يندر أن تصل أيدى الطلاب إلى ذلك النص . بل يعمد الطالب إلى حفظ شرح لأحد المتأخرين على المتن ؛ أو حاشية على ذلك الشرح صنفها مؤلف أحدث ؛ أو تعليقات ؛ أو تقرير على الحاشية . ويقوم الدرس على مناقشة وتفسير المصطلحات التى استعملها المصنف .

وإذا وفق الطالب إلى حفظ أحد هذه الشروح أو الحواشى عن ظهر قلب حسب أنه فهم الموضوع .(٢)

ولقد كثرت المحاولات من آن لآخر ، لأصلاح مناهج الدراسة وطريقة التدريس فى الأزهر ، دون كبير فائدة . فمع أن محمد على باشا كان أميا ، الا أنه كان يقدر العلوم الأوروبية حق قدرها ، وأراد أن يدخلها إلى الأزهر ؛ فأوفد إلى باريس بعثته العلمية الأولى

---

(١) فى الكلام على العلوم المختلفة التى تدرس فى الأزهر — انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة الأزهر وكذلك مقدمة الرسالة ص ١٨ وهورتن ص ١٠٩ وتاريخ ج ٣ ص ٢٥٤

(٢) المنار ج ٨ ص ٣٩٣ — ٣٩٩

عام ١٨٢٨ ليدخل العلوم الأوروبية فى الأزهر ، على يد أعضائها الذين درسوا فى فرنسا . ونقل إلى العربية كثير من المصنفات الأوروبية المختلفة ، ومن الفرنسية بنوع خاص ، ولكن هبت المعارضة ضد ذلك الاصلاح ، وأنكرت المساعى التى بذلت لادخال روح جديدة فى ذلك المعهد العتيق .

وحوالى ذلك العهد (١٨٢٧) ، كان الشيخ الطنطاوى ، الذى سافر فيما بعد لتدريس الأدب العربى فى سان بطرسبرج ، قد بدأ يدرس مقامات الحريرى ، وهى طائفة من المقالات نالت حظا من الشهرة والتقدير . وأنشئت سجعا فى القرن الثانى عشر الميلادى واشتهرت بصعوبة أسلوبها ، ووفرة مفرداتها ، وحريتها فى التعبير عن بعض العواطف والأفكار . ولم تكن مثل هذه المواضيع تدرس فى الأزهر من قبل(١).

وقبل أن يجاور محمد عبده فى الأزهر بزمن قصير ، كان الخديوى اسماعيل فى حماسه لصبغ البلاد بالصبغة الأوروبية قد حاول أيضا إصلاح الأزهر من جديد وأيده فى هذا الشيخ محمد العباسى المهدى ، شيخ الأزهر فى ذلك العهد(٢). وأدخلت إصلاحات عديدة على مناهج الدراسة والنظم الادارية ، كان من بينها تقرير نظام الامتحان أمام مجلس من ستة أعضاء ، وكان هذا أمرا جديدا فى الأزهر ، فناهضه الكثيرون مناهضة قوية ، ورفع لواء المعارضة الشيخ عليش ، الذى كان عالما قديرا ورجعيا متطرفا . ففترت حركة الاصلاح عند مادخل محمد عبده الجامع الأزهر فى أوائل سنة ١٨٦٦ ، ولو أن الشيخ حسن الطويل ظل يواصل تدريس المنطق والفلسفة .

ولم يكن فى مظهر الفتى محمد عبده ، مايميزه فى عيون شيوخه عن المئات من أقرانه الذين وفدوا إلى الازهر من بلاد الريف ، ولكن نشاطه الطبيعى وحدة ذكائه وانكبابه على

---

(١) ان التاريخ الذى اعتمدناه لمحاضرات الشيخ الطنطاوى هو الذى ذكره فولرز فى مقاله عن الأزهر بدائرة المعارف الاسلامية . وذكرت مقدمة الرسالة ، عام ١٨٦٧ . ويظهر أن هذا خطأ لأنه اذا كان الطنطاوى قد حاضر فى التاريخ الأخير لاستطاع محمد عبده أن يحضر عليه مدفوعاً بنزعته القوية فى طلب كل جديد .

ولكن محمد عبده لا يذكر اسم الشيخ طنطاوى مع أنه ذكر أسماء أساتذته الآخرين الذين درس عليهم .

(٢) كان الشيخ العباسى شيخاً للأزهر من سنة ١٨٧٠ الى سنة ١٨٨٢ ، ثم خلفه الشيخ الأنبابى الذى كان معارضاً للاصلاح . وعلى هذا كان العباسى شيخا للأزهر عند ما كان محمد عبده طالبا فيه .

انظر دائرة المعارف الاسلامية — مادة الازهر . ومشاهير الشرق ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩

الدرس والتحصيل ، واستقلال رأيه ، كل ذلك سرعان ماجعله فريدا مميزا بين أقرانه ، وظل أربعة أعوام يقرأ دروس الأزهر المقررة ، ويتابع ما يلقى فيه من محاضرات ، ولكنه كان لا يطيق الصبر على مواصلة الجلوس إلى أساتذة لم يكن يفهمهم ، أو لم يستطيع الاستفادة من دروسهم ، فكان أحيانا ينقطع وأحيانا يحضر الدرس ويقرأ فى كتاب آخر يحضره معه ، ومع هذا كان دائم البحث فى كتب الأزهر عن أشياء لم تكن تدرس فيه .

وكان صديقه القديم وناصحه الشيخ درويش ، يزوره الفينة بعد الفينة ، ويغريه بدرس المنطق والرياضيات والهندسة ، ولو أنه كان لايجد هذه العلوم فى الأزهر ، وقد أعانه فى تحصيلها الشيخ محمد البسيونى أحد العلماء فى ذلك العهد . وبعد زمن قرأ المنطق والفلسفة على الشيخ حسن الطويل ، الذى ذكرناه من قبل ، ولكن الشيخ حسن لم يشبع تلك الرغبة القوية التى كانت تستعر فى قلب محمد عبده لتحصيل شىء يفتقده دون أن يعرف أى شىء هو .

وأحس الطالب الفتى أن تعليم الشيخ حسن لم يكن ينهض على قضايا جازمة محدودة ولكنه كان مزيجا من الفرض والتخمين (١) ولم يكن فتانا ليرضى بترك موضوع قبل أن يفهمه تمام الفهم فاذا أدرك هذا لم يقنع بما فهمه إلا إذا أيدته البراهين . (٢)

وكثيرا ما قرر فيما بعد ، أن الطريقة الأزهرية فى درس المصنفات العربية قد أضرت بتفكيره ، وأنه حاول خلال سنوات عديدة أن يتحلل من أثر هذه الطرائق ، ويمحوها من عقله ، فلم يوفق كل التوفيق .(٣)

كان منذ بدء طلبه للعلم بالأزهر ، متأثرا بالتصوف ، وقد أطلق لنفسه العنان فى الاستغراق فيه (٤) . كان يصوم النهار ويقوم الليل بالصلاة والتلاوة والذكر (٥) ، ويلبس قميصا خشنا فوق بدنه ، ويجاهد النفس بالتقشف والزهد ،(٦) . وكان يمشى مطرقا لايكلم أحدا إلا لضرورة اقتضتها صلاته بالمدرسين والطلاب (٧) . وكان لكثرة الانهماك فى العلم والفكر والنظر ومجاهدة النفس ، يخرج عن حسه ويسبح فى عالم الخيال حيث ظن أنه كان يناجى أرواح السابقين ،(٨) وزاد ذلك عليه حتى ابتعد عن مخالطة الناس .

---

(١) المنار ج ٨ ص ٣٨٨
(٢) نفس المصدر ص ٤٠٠
(٣) نفس المصدر ص ٣٩٩
(٤) نفس المصدر ص ٣٨٦
(٥) نفس المصدر ص ٣٩٦
(٦) نفس المصدر ص ٣٩٨
(٧) نفس المصدر ص ٣٨٦
(٨) نفس المصدر ص ٣٩٦

ولما زارالشيخ درويش فى مصر سنة ١٨٧١ ؛ وجد الشيخ درويش أنه لابد له من أن يستعيد محمد عبده إلى الحياة العادية الطبيعية . ونجح فى ذلك بتنبيهه الى أنه لافائدة من علمه اذا لم يكن هاديا له ولغيره من الناس . وأنه اذا شاء أن يكون ذا نفع لأخوانه فى الدين وجب عليه أن يخالطهم . ثم استصحبه الشيخ درويش . الي المجالس العامة وفتح الكلام فى الشئون المختلفة ووجه اليه الخطاب ليتكلم . وما زال به حتى أعاده رويداً رويدا ألى عالم الواقع . (١)

على أن الفضل الأكبر كان لجمال الدين الأفغانى . فأنه هو الذى أنقذه من غمرات التصوف ؛ ولو أن أول آثار محمد عبده وهى رسالة الواردات التى ظهرت عام ١٨٧٤ . تنم فى وضوح وجلاء عن آثار دراساته وتجاربه الصوفية . كما تظهر أيضاً أثر دراساته الفلسفية التى تلقاها على جمال الدين .

ولقد ظل محمد عبده مستمسكاً بميله الى التصوف طول حياته . وهو يذكر لنا فى مقدمة الرسالة التى أسلفنا ذكرها . (٢) كيف أنه شغف بالعلم والتحصيل شغفاً ملك عليه زمام نفسه ؛ وكيف أنه جعله غايته وطلبته دون كبير فائدة . الى أن جاء جمال الدين الى مصر . وكان محمد عبده قد اهتدى وهو يطلب العلم الى شىء مما سماه « العلوم الحقيقية » . غير أنه لم يجد من يرشده فى ذلك السبيل . وكلما استعان بأحد قال له إن الاشتغال بمثل هذه الأمور مخالف للشرع أو أن رجال الدين قد حرموه .

يقول محمد عبده «وعند ما تأملت فى سبب ذلك رأيت أن الانسان يكره مايجهل» ، وبينما كان فى حيرته تلك . أشرقت شمس الحقيقة — يشير بذلك الى وصول جمال الدين واطمأنت نفسه الى طلب العلم فى نورها . فأحس أنه انتقل الى عالم جديد اخذ يتضاءل فيه ؛ فى نظر محمد عبده ؛ رواء الاستغراق فى التصوف شيئا فشيئا .

كان جمال صوفياً عانى ؛ احوال المتصوفين . وقطع شوطاً طويلا فى سبيل أهل الطريق . وكان أعرف من محمد عبده بالشىء الكثير مما يعرفه المتصوفة ولا يجيزون الكلام فيه ؛ فاستطاع أن يقنع تلميذه الناشىء بما وصل اليه فى المعرفة الصوفية . كما اقنعه بعلمه فى ميدان العلم ؛ فأنقذه من غمرات قل ان نجا منها من وقع مرة فيها . (٣)

عند ما تقابل محمد عبده بجمال الدين للمرة الأولى . كان التصوف موضوع الحديث ؛ وكان

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٨

(٢) طبعت بكتاب تاريخ جـ ٢ س ٩ — ٢٥

(٣) المنار جـ ٨ ص ٣٩٧

قد ذهب لزيارة جمال الدين صحبة الشيخ حسن الطويل ، لما جاء جمال الى القاهرة فى زيارته لها لأول مرة سنة ١٨٦٩ . وكان جمال يتعشى عند ما وفدا عليه ، وبعد العشاء تحدث الى زائريه فى تفسير القرآن : فبين تفسير أهل السنة لبعض الآيات ووازنه بتفسير المتصوفة .

التصوف والتفسير !

الموضوعان اللذان كانا فى ذلك الوقت قد ملكا على محمد عبده ، زمام نفسه وملآ شغاف قلبه ؟!

كأن جمال الدين قد أدرك بفطنة المعلم العظيم ميول الطالب الناشىء ورغباته ، فحاول ان يجتذبه اليه .

ولما رجع جمال الدين من الاستانة الى القاهرة . بعد نحو عام ونصف (٢٢ مارس سنة ١٨٧١) ،[١] اخذ محمد عبده يقرأ عليه فى انتظام . وسرعان ما أصبح يلازمه ملازمة الظل[٢] ، وأخذ يدعو فى حماس أقرانه من الطلاب وغيرهم للذهاب الى بيت جمال الدين ؛ حيث كان يقرأ لتلاميذه بعض المصنفات الاسلامية التى تجر عليها الاهمال أذيال النسيان . وكان يسحر سامعيه بعلمه الغزير ، وحديثه العذب . وتعليقه الممتع على المواضيع المختلفة ؛ كان دائماً جوادا يسخو الى غير حد فى بذل كنوز حكمته الى كل من حضر مجلسه سواء أكان من « مريدى الحكمة » أو لم يكن من مريديها . [٣] وكانت طريقته فى قراءة المصنفات العربية القديمة تختلف اختلافا بينا عن طريقة الأزهر .

كان يشرح معنى المسألة حتى تنجلى للأفهام ثم يقرأ عبارة الكتاب ويطبقها على

---

(١) لم يتفق المؤرخون على هذا التاريخ كما اختلفت رواياتهم أيضا فى كثير من التواريخ المتصلة بحياة محمد عبده ، أما التواريخ التى أوردناها آنفا فهى التى ذكرها تزاون ومشاهير الشرق لوصول جمال الدين الى مصر فى المرتين وتخللهما فترة إقامته فى الاستانة . وصل فى المرة الأولى عام ١٢٨٥ – ١٨٦٩ وألقى خطبته فى الاستانة التى كانت سببا فى نفيه منها فى رمضان سنة ١٢٨٧ — ١٨٨٠ وجاء مصر للمرة الثانية فى غرة محرم سنة ١٢٨٨ — ٢٢ مارس سنة ١٨٧١ وهذه التواريخ أكثر اتفاقا مع الحوادث السابقة . ولكن يقول محمد عبده (المنار جـ ٨ ص ٣٨٧) أنه صاحب جمال ابتداء من غرة محرم سنة ١٢٨٧ ويشير فى مقدمة رسالة الواردات (تاريخ جـ ٢ ص ٩) الى أن جمال وصل الى مصر وبدأت صحبتهما فى سنة ١٢٩٠ — ١٨٧٣ . وربما كان المقصود بهذا ، الأشارة الى تاريخ بدء نوع معين من الدرس تلقاه عليه كالفلسفة مثلا . وتروى مقدمة الرسالة ص ٢٤ أن جمال جاء مصر سنة ١٨٧٢ ، وربما كان بعض هذا الاضطراب راجعا الى استعمال التاريخين الهجرى والميلادى .

(٢) المنار جـ ٨ ص ٣٨٩ .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٣٩٠ .

ما قرره فاذا توافق النص والشرح كان بها ، وان لم يتوافقا بين ما فى النص من مواضع الضعف . وكان يقرأ العبارة ويبحث فى دليلها فيقره أو يفنده ويجزم بغيره ، ثم يدلى بعد هذا برأيه فى الموضوع ، دون أن يكتفى بفهم الكتاب والموافقة على آراء مصنفه .(١)

وبعد أن درس جمال الدين أهم المصنفات العربية بهذه الطريقة وبعث فيها حياة جديدة ، قرأ لتلاميذه طائفة من الكتب الحديثة التى عربت فى مختلف العلوم ، فظهر لهم عالم جديد أطال محمد عبده التحديق فى آفاقه ، ذلك هو عالم الفكر الغربى وما وصل اليه من علم حديث .

وكان لهذا العالم الجديد أثر فعال فى حياة محمد عبده ، لا يقل شأناً عن منهج جمال الدين فى تناول المصنفات القديمة بالنقد والتمحيص والاستقلال فى الرأى .

كان جمال الدين يدرب تلاميذه على إنشاء المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية فى الصحف وعلى الخطابة أيضاً . وأصبح محمد عبده بعد وقت ما ، خطيباً بليغ العبارة قاطع الحجة . وبز أستاذه فى ذلك لأن جمال الدين مع طلاقته وقوته الخطابية ، لم تكن العربية لغة طفولته كما كانت بالنسبة الى تلميذه ، ولم ينج أبداً من آثار كانت تدل على عجمته .(٢)

وقد حفظ لنا محمد عبده درسين من دروس أستاذه ، نشر ملخصهما فى الصحف وقت إلقائهما .(٣)

أولهما فى « فلسفة التربية » وازن فيه بين سلامة الحياة الخلقية وصحة التركيب الجسمانى فى حياة النبات والحيوان ، فكما أن روح التركيب البدنى ، إنما يستقر حيث تجتمع أصول متضاربة ، وينشأ من تغالبها مزاج معتدل كامل ، وبغلبة أحدهما يفسد التركيب ويذهب الروح الحيوى من حيث أتى ، كذلك روح الكمال الانسانى إنما يكون حيث تجتمع أخلاق متضادة وملكات متخالفة ، يقوم من تضادها وتخالفها حقيقة الفضيلة المعتدلة . . .

« كالشجاعة التى هى وسط بين الجرأة والمخافة ، والسخاء الذى هو وسط بين البذل والامساك . . .

« وهكذا جميع الملكات الفاضلة الانسانية إنما هى واسطة لطرفين متضادين لابد من ظهور أثر كل منهما على نسبة معتدلة . وبغلبة أحدهما على الآخر يختل نظام الفضيلة . . .

---

(١) المنار جـ ٨ ، ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، أورد قائمة بالكتب القديمة والحديثة التى قرأها فى التصوف والمنطق والفلسفة والفقة والهيئة . انظر ص ٣٨٨ — ٣٨٩ . ومن أهم كتب الفلسفة التى قرأها والتى يعرفها الأوروبيون أكثر من غيرها كتاب الاشارات لابن سينا (٩٨٠ — ١٠٣٧)

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٩.

(٣) تاريخ جـ ٢ ص ٢٦ — ٣٦ .

« ومن ثم قد وضعت علوم التربية والتهذيب ، لتحفظ على النفس فضائلها وتردها عليها إن اعتلت أو انحرفت عنها إلى جانب النقص والاعوجاج . . .

« والذين يقومون بأمر التربية والارشاد وبيان مفاسد الأخلاق ومنافعها ، هم أطباء النفوس والأرواح .

« وكما لزم للطبيب أن يكون عالماً بعلم صحة الأبدان ، كذلك ينبغى للحكيم الروحانى أن يكون عالماً بتطبيب النفوس والأرواح ، وأن يعرف تاريخ أمته وغيرها من الامم ، وأن يكون مطلعاً على درجات ترقيها ودركات تدنيها فى جميع الأزمان ، وأن يسبر أخلاقها بمسبار الحكمة ، ليعلم أسباب أمراضها النفسية ، ويقف على العلاج اللائق بكل صنف منها .

« وجهل هؤلاء الأطباء الروحانيين يبدو أثره من غير شك فى أخلاق الأمة . فعدم المرشد الجاهل خير من وجوده . . .

« والقائمون بأمر الارشاد يحصرون فى قبيلين :

قبيل الخطباء والوعاظ ، وقبيل الكتبة والمصنفين ومنهم أرباب الجرائد . »

وفى مقاله الثانى « فى الصناعة » ، بعد أن تكلم على أدوار الانسان العقلية وتطوره الاجتماعى ، وبين قيمة الصناعات المختلفة بالنسبة للجماعة ، وما كان لها من أثر فى تطور الانسان ، أخذ يدلل على ضرورة الصناعات للأفراد ومنفعتها للجماعة .

فالصناعات يتوقف بعضها على بعض ويحتاج كل انسان الى الكثير منها حتى لحاجاته المادية فى الحياة .

« فكيف به أن يستقل وهو محتاج إلى ثمرات جميعها يوما بيوم ، بل ساعة بساعة ، فلا بد من التعاون فى الأعمال فيعتاض كل عن عمله بثمرة عمل الآخر ، فيكون المجموع الانسانى كبدن ذى أعضاء يعمل كل عضو منه للبدن .

« فاذا علم الانسان جميع ذلك ، وضع نفسه عضواً حقيقياً ، وركنا ثابتاً يقوم بأداء عمل يعود على كلية الأفراد . ومبدأ هذا العمل فيه هو الذى نسميه بالصناعة ، فمن لم يكن ذا عمل حقيق يفيد المجتمع الانسانى ويعين على انتظام الهيئة الكلية ، فهو كالعضو الأشل لا فائدة منه على البدن إلا تكلف حمل ثقله مع عدم التألم من إزالته . »

على أن جمال الدين قد أعطى تلاميذه شيئا آخر فوق العلم ، وإن كان علمه فى ذاته غزيراً جزيل النفع . يقول جورجى زيدان فى كلامه على النهضة الأدبية التى بعثتها تعاليم جمال الدين .

« كأن الرجل قد نفخ فيهم من روحه ففتحوا أعينهم وإذا هم فى ظلمة وقد جاءهم النور فاقتبسوا منه فضلا عن العلم والفلسفة ، روحاحية أرتهم حالهم كما هى ، إذ تمزقت عن عقولهم

حجب الأوهام . فنشطوا للعمل فى الكتابة وأنشأوا الفصول الأدبية والحكمية والدينية . » (١)

كان الوقت الذى ظهرت فيه جهود جمال الدين ، مناسباً كل المناسبة لمثل تلك الجهود التى كان يبذلها لانهاض شباب المصريين . فقد كان الخديوى اسماعيل يدخل الأفكار الأوروبية فى مصر على وجه أسرع مما ينبغى لهضمها . ولكن جهوده أدت الى نتيجة سطحية ، تلك هى أن كثيراً من المثقفين كانوا يتوقعون إقبال البلاد على عهد من التقدم الوطنى . وكانوا يظنون أنهم هيئوا للمساهمة فيه .

ومن ناحية أخرى . فان بذخ اسماعيل كان مؤدياً من غير شك الى التدخل الأجنبى الذى كان جمال يحذر البلاد منه . وكانت أشباح يوم الحساب المقبل تبدو ظلالها عن قرب ؛ وإن كان ذلك اليوم نفسه لم يأت إلا بعد نفى جمال الدين من مصر .

وقد بدا هذا التنبؤ فى مقال كتبه محمد عبده ، وهو أحد مقالات خمس أوردها محمد رشيد رضا فى تاريخ الامام ، وكان محمد عبده قد نشرها فى الصحف فى ذلك العهد وفيها كلها : كما لاحظ الأستاذ م . هورتن :(٢) « نفحة من حرارة الشباب المتأججة » .

والمقال الذى نحن بصدده : هو الذى نشر فى ٣ سبتمبر سنة ١٨٧٦ فى جريدة الأهرام ، أقدم الصحف اليومية فى القاهرة ، وكانت تصدر أسبوعية حينذاك (٣). وهو تقريظ للجريدة التى كانت تأسست فى ذلك الوقت . ذكر فيه الشيخ الأزهرى الشاب (لأن محمد عبده كان فى ذلك الوقت طالباً فى الأزهر) أن مصر كانت فى سالف الزمان من أعظم ممالك الأرض ، وأن التمدين كان فيها كهلا حين كان عند غيرها طفلا . وأنه نزح من مصر الى غيرها من أمم الغرب . وبعد تقلبات كثيرة وصل الى غايته ومنتهاه . . .

« واستدار الزمان كهيئته فعاد التمدن الى مسقط رأسه ، واستقبلته الديار المصرية بغاية المسرة وأكرمت مثواه ؛ فقام يؤدى حق خدمتها ويوفى شكر كرامتها .

« حتى أن موارد التوفيق المنتظرة فى العصر الحاضر فاقت ما كان فى أيام بناة الأهرام القديمة . وجريدة الأهرام ستكون خادمة هذه الحضارة الجديدة . »

---

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) هورتن ج ١٣ ص ٨٨ .

(٣) ظهر هذا المقال فى العدد الخامس انظر تاريخ ج ٢ ص ٣٦ والمقالات الأخرى فى ص ٣٩ — ٦٧ . انظر التعليق عليها فى مقدمة الرسالة ص ٢٧ . وهورتن ج ١٣ ص ٨٨ — ٨٩ وانظر وصف إنشاء جريدة الأهرام وترجمة مؤسسها ومحررها سليم تقلا بك فى مشاهير الشرق ج ٢ . ص ٨٩ — ٩٣ .

أما المقالات الأربعة الأخرى التى كتبها جميعاً فى سنة ١٨٧٦ ، فهى أيضاً تحمل فى ثناياها طابع الأيام المثيرة التى أنشئت فيها ، وكذلك تظهر تعاليم جمال الدين .

فالمقال الثانى يناقش الجانب الجوهرى الضرورى الذى تقوم به صناعة الكتابة فى تطور الثقافة الانسانية ، ويختتمه ببيان ما للصحافة من خطر فى توجيه وضبط جميع الشئون الدينية والسياسية لأمة من الأمم .

وكتب المقال الثالث فى « المدبر الانسانى والمدبر العقلى » .

ويعنى بالمدبر الانسانى « المدبر الحيوانى مع ما يستتبعه من جميع الاحساسات الظاهرة والباطنة ، وماله من حفظ تركيب الحيوان . » .

ويعنى بالمدبر العقلى الروحانى « قوى الانسان العاقلة التى ليس لها من غاية سوى كشف المعمى والتحلى بالملكات الفاضلة »

فالانسان ينقسم الى قسمين : « قسم أخلد إلى أرض الحيوانية . . وقسم قد ارتقى إلى ذروة الانسانية ، وكلما قوى فى فطرة الشخص جانب الانسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، يأنف الظلم ، ويدفع آثار الجهالة ، ويأخذ بالبرهان . »

إلى هنا نجد للمقال لونا خلقياً فلسفياً يظهر تطبيقه فى ختامها إذ يقول : « فمن الناس من كانت فضائله العقلية اسما لا غير ، يقلدون فى الاعتقاد ولا يجيزون درس العلوم الفلسفية . »

« ومنهم من يتهللون لسوء أحوال البلاد ، ويبتهجون إذا بشروا بتسلط أعدائهم ، وما ذاك إلا من تدانى الهمم ، وتراكم الظلم ، والوقوع فى حفرة الحيوانية ، والانحطاط عن درجة الانسانية ، » وذلك بدل أن يتحدوا أمام عدوهم المشترك ، وينبذوا جميع التعصبات الدينية ، ثم يقول :

« إن المصريين كأخوين طال بينهما الشقاق ، ومع هذا ، إذا حاول أجنبى الاعتداء على أحدهما ؛ نسيا ما بينهما من نزاع ، ونصر كل منهما أخاه على ذلك العدو الأجنبى . »

أما المقال الرابع فأنشأه « فى العلوم الكلامية والدعوة الى العلوم العصرية » . وحكى فيه قصة طالب أزهرى (لها شبه قوى بحالته) أخذ فى درس بعض الكتب المنطقية والكلامية . ومع أن العلوم المنطقية ، إنما يقصد بها تأييد العلوم الكلامية ، فان أصفياء ذلك الطالب اهتزوا لذلك واضطربوا ، فحذروه من درس مثل هذه العلوم ، وأوسعوا له فى النصيحة ، ثم أتبعوها بالوعيد ، واستدعوا أباه فى عجل إلى القاهرة لينقذ ابنه . فجاء الوالد ولم

تقر عينه إلا بعد « أن أحلف ابنه على القرآن أنه ما زال صادق الايمان » ، وأنه لن يشتغل بعد ذلك بمثل هذه العلوم الخطرة .

على أن هذه العلوم كانت تدرس فى الجامعات الاسلامية فى الشرق والغرب ، « وقد قال الأكابر من محقق المسلمين كالغزالى وغيره ، إنها فرض عين ، وأطبق جميع العلماء على أنها من فروض الكفاية ،خصوصاً فى مثل هذه الأيام ، لدحض الشبه عن الدين .

« وليت شعرى إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلى علوم قد أرضعت ثدى الاسلام ، وغذيت بلبانه من زمن يزيد عن ألف سنة ، فما حالنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة هى من لوازم حياتنا فى هذه الأزمان وإلام نضع أصابعنا فى آذاننا إذا ذكرت ؟

لو أن هذا كان فى عصر الحكام المتوحشين ، أو أنه لم يكن بيننا وبين غيرنا من الأمم اختلاط ، لالتمسنا لهم العذر فى ذلك ، ولكنا فى عصر الخديوى اسماعيل ، الذى بز كل حاكم آخر فى نشر التعليم وتوفير سبل الحضارة لبلاده .

« والعلماء الذين هم روح هذه الأمة ، لم يروا الى الآن لهذه العلوم الجديده فائدة ، ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه ، غير ملتفتين الى أننا أصبحنا فى خلق جديد ، قد طرحتنا الأيام بديننا وشرفنا فى بادية قد غصت بآساد ضارية ، فان كنا من آحاد تلك الآساد ، فقد وقينا أنفسنا وديننا ،وإلا فاما أن نطرح ديننا وننجو بأنفسنا ، وإما أن نبيد عن آخرنا لسوء الجهل وضلال الطريق ...

« فعلينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول ، وما الذى نقلهم عن حالهم الأول وأدى بهم الى أن صاروا أغنياء أقوياء ، فاذا حققنا السبب ، وجب علينا أن نسارع إليه حتى نتدارك ما فات ، ونستعد لخيرنا فيما هو آت . وما نحن بعد النظر لا نجد سببا لترقيهم فى الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ، فاذن أول واجب علينا هو السعى بكل جد واجتهاد فى نشر هذه العلوم فى أوطاننا »

ونسمع مثل هذه النغمة الجديدة فى المقال الأخير من سلسلة مقالاته هذه . فهو يبدأ ببيان أن اللغة العربيّة وإن كانت عظيمة الغنى بمفرداتها ، وبالرغم من أنها كانت فى وقت ما أداة لانشاء مصنفات قيمة فى الطبيعيات والالهيات والرياضيات والطب وغير ذلك من سائر العلوم والفنون ، إلا أنها قد تنزلت إلى حضيض الانحطاط ، فسبقت الأمم الأخرى المتكلمين بالضاد فى العلوم والتربية والحضارة . وقد عرب أخيراً بعض المصنفات الحديثة

إلا أنه لم يوجد من يعنى بعلم السياسة وتاريخ سير التمدن حتى ترجم الى العربية كتاب « كيزو » فى « تاريخ التمدن » ؛ وينتهى المقال بذكر عبارة جمال الدين الأفغانى فى تقريظ الكتاب المذكور.

يقول جمال الدين :

« لا شك فى أنه قد حصل لأهل أوروبا تقدم ... وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة حتى أوصلتهم إلى هذا المطلوب ، فلابد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمات التى أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها فى إيصال أهالى ملته ووطنه إلى مثل ما ناله غيرهم .

« وقد جمع هذا الكتاب جميع الشروط والأسباب ، والوسائل والآلات التى كان لها المدخل فى سعادة الأورباويين ... الخ »

* * *

لقد بسطنا آراء محمد عبده التى عبر عنها فى هذه المقالات فى شىء من الاسهاب ، وذلك لأنها تكشف عن الآثار التى كانت تعمل فى تشكيل عقله ، وكانت بعد ذلك سبباً فى أن يعرفه الناس زعيما مجدداً فى البيئة الأزهرية . وهى ترينا فوق ذلك ، كيف أنه وهو بعد طالب فى الازهر ، قد بكر فى الاشتغال بالاصلاح العام مهتدياً بهدى جمال الدين ، وكيف تقدم تفكيره منذ ذلك الوقت ، وقد كان قبل سنوات قليلة غارقا فى تأملات التصوف وخيالاته ، ممعنا فى كراهيته للعالم الخارجى .

ويبدو هذا التقدم الفكرى جلياً فى مصنفيه القيمين الذين نشرهما فى ذلك العهد . وقد أشرنا من قبل إلى أولهما « رسالة الواردات » التى ظهرت عام ١٨٧٤ . وهى كما يقول الأستاذ هورتن « تظهر حماساً لطيفاً ومواهب فلسفية » [١] وتبدو فيها آثار دراساته الأزهرية ؛ وتجاربه الصوفية ؛ وتظهر كذلك تعاليم جمال الدين ، وبخاصة اتجاهه الفلسفى ، ورغبته القوية فى التحرر من أغلال التقليد .

ويحدثنا محمد عبده عن نفسه فى المقدمة فيقول :

« إنه المعرض عن نحو الكلام والكلمة ، المتخلى عن قيد لباس الطوائف إلى فضاء اقتناص صيد المعارف » [٢].

(١) هورتن جـ ١٢ ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) تاريخ جـ ٢ ص ٩ .

وهو يقرر فى هذه الرسالة وحدة الوجود ، ويذهب مذهب فلاسفة المتصوفة فى القول بأن الوجود الحق هو وجود الله فيقول :

« ونحن نقول : ليس وجود إلا وجوده ؛ ولا وصف إلا وصفه ؛ فهو الموجود وغيره المعدوم . » (١)

ويذهب هورتن إلى أن محمد عبده قد فقد حماس الشباب فى كلامه على بعض المسائل مثل كلامه على صفات الله ؛ وكان أقل جزماً ، وأكثر حذراً ؛ بل بلغت به الحيلة إلى الشك أحياناً . ونجده يفرق فى حرارة وقوة بين آراء الفلاسفة ورأى الأشعرى فى صفات العلم والإدراك والارادة ، ويعرض للكلام فى خلق العالم ؛ وفى الانسان والنبوة ، وفى خلود الروح .

أما كتابه الثانى المطبوع سنة ١٨٧٦ ، فله من غير شك صبغة أخرى ، (٢) فهو حاشية على شرح الجلال الدوانى على متن العقائد العضدية ، وهى رسالة موجزة فى علم الكلام صنفها عضد الدين الايجى المتوفى عام ١٣٥٥م ، وهو أحد المتكلمين من المدرسة الأشعرية الأخيرة عرض فيها لبيان الفرق بين الفرق ، وقسم ما بينها من خلاف إلى ثانوى وجوهرى وحاول التوسط بينها برأى معقول يقبله الجميع .

وكان الايجى ممن يعتمدون على العقل فى زمنه ، وقد صاغ أحكامه فى أسلوب موجز معتدل ، فقدر الناس كتابه زمناً طويلا .

كان هذا هو الموضوع الذى اختاره الشيخ محمد عبده ، الذى كان منذ عامين فقط ، غارقا فى بيداء التصوف !

وإذا كان هذا الاختيار وحده كفيلا ببيان تحوله الفكرى ، فقد كانت آراؤه فى الموضوع أيضاً أكثر دلالة على ذلك . فهو يبدأ رسالته بالكلام على حديث مشهور ،

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٣ .

(٢) اعتمدنا فى هذا التاريخ على ما جاء فى مقدمة الرسالة ص ٢٥ .

وذكر المنار ج ٨ ص ٤٩٢ قائمة بمصنفات محمد عبده جاء فيها هذا الكتاب الرابع فى ترتيب مصنفات الأمام وهو يتلو كتاب « فلسفة الاجتماع والتاريخ » الذى هو عبارة عن محاضرات فى ابن خلدون ألقاها فى مدرسة دار العلوم سنة ١٨٧٨ . والخلاف فى عامين أو ثلاثة قليل الشأن فى جانب الخلاف فى أى الكتابين أسبق . ونجد فى رواية المنار اختلافا أكبر اذ تقرر أن ثانى مصنفات الأمام هو رسالة فى وحدة الوجود وهى تتناول كما ذكر المنار الكلام فى مراتب الوجود وتنوعها باعتبار نظامها العام ووحدتها باعتبار آخر ، وهو بعض ما تتناوله رسالة الواردات .

(لا يسلم بصحته الغربيون) : وهو ما نسب إلى الرسول من أنه قال : « ستفترق أمتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار إلا واحدة . »

وقد استنتج الشيخ عبده من هذا ، أن المسلمين من مختلف الفرق : يجب عليهم أن يأخذوا بأكبر قسط من التسامح بأزاء مخالفيهم ، فان فرقة لا تستطيع أن تقطع بانتسابها إلى الفرقة الناجية : وهو يستنتج أيضاً نتيجه أخرى : هى أعظم شأناً ، ذلك أن العقل وحده هو الذى يهدينا إلى العقيدة الصحيحة . (١)

كان محمد عبده فى هذه السنوات التى كانت تنمى مداركه . وتزيد علمه ، وتوسع مدى نظره وعنايته بالشئون التى بسطنا القول فيها . ما زال متصلا بالأزهر مواصلا فيه دراسته ؛ وكانت تعتمد فى الأكثر على قراءة الكتب فى مكتبة الجامع دون حضور الدروس ، وذلك لأن الشيوخ كانت قد أوغرت صدورهم ؛ واشتدت حفيظتهم على محمد عبده وجمال الدين. وبعض هذه الموجدة يرجع إلى كراهيتهم لدرس الفلسفة التى كان جمال الدين يبعثها من جديد ، وبعضها إلى نزعته التجديدية على وجه عام . على أنه يبدو أنه كان للغيرة أيضاً شأن كبير ؛ فان محمد عبده وغيره من الطلاب كانوا على الأرجح يهملون دروسهم فى الأزهر ، ويتغيبون عنها ليقرأوا على جمال الدين .

هذا إلى أن محمد عبده لم يقنع بالاستفادة وحده من طريقة جمال الدين فى الدرس ؛ بل حاول نشر روح الاصلاح بين الطلاب الذين لجأوا إليه ليعاونهم فى دروسهم ، فقرأ لهم طائفة من الكتب العالية فى الكلام ؛ وكانت لا تقرأ فى الأزهر . نذكر منها على سبيل المثال شرح التفتازانى (المتوفى عام ١٣٨٩) على العقائد النسفية ؛ (توفى النسفى عام ١١٤٢) وبينها وبين آراء المعتزلة بعض التشابه ، فوشى به بعض الطلاب الى الشيخ عليش وكان رأس المتحرجين ، ونقلوا إليه أن محمد عبده يحيي مذهب المعتزلة ، فاستدعاه ليحاسبه على ذلك ، وكان أكبر ما أغضبه أن يجرأ طالب على قراءة كتب صعبة ، لم يعن أحد من شيوخ الأزهر بقراءتها . فلما جاءه محمد عبده قال له الشيخ عليش « بلغنى أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية ! ؟

قال : اذا كنت أترك تقليد الأشعرى ، فلماذا أقلد المعتزلى ؟ إذن أترك تقليد الجميع وآخذ بالدليل . (٢)

(١) مقدمة الرسالة ص ٢٥ .
(٢) المنار ج ٨ ص ٣٩١ .

لم تكن هذه الاجابة لتكسب الطالب الشاب عطف الشيخ عليش ، وكان لهذه الحادثة دوى فى الأزهر ، ثم أصبحت تكأة لخوض بعض المتخرجين فى دين كل من جمال الدين والشيخ محمد عبده ، وكاد يترتب عليها حرمان الأخير من الحصول على شهادة العالمية ومرتبة التدريس فى الأزهر ، فانه عند ما عرض نفسه على مجلس الامتحان فى مايو سنة ١٨٧٧ ، رأى أغلب الممتحنين يعادونه على الغيب ، وقد أجمعوا أمرهم على أن لا يمنحوه درجة ما فى العلم ، ولكنه أحسن الجواب إحسانا منقطع النظير ، فتدخل فى الأمر الشيخ محمد العباسى ، شيخ الأزهر لعهده ، وكان من حزب الاصلاح ؛ فلم يستطع الشيوخ إسقاطه واتفقوا على منحه الدرجة الثانية بدلا من الأولى التى كان يرى الشيخ العباسى أنه يستحقها . (١)

ولما حصل محمد عبده على درجة العالمية ، انتهت مدة دراسته ؛ ولكنه لم يلبث أن عاد إلى الجامع الأزهر مدرساً ؛ بعد أن كان فيه طالباً . ولم تنته أيام طلبه للعلم إلا من الناحية الشكلية فقط ، إذ ظل يطلب العلم إلى آخر أيامه ، وهو يقول : « إننى لا أزال طالب علم أبتغى المزيد منه فى كل يوم » . (٢)

وبهذه الروح أقبل الشيخ محمد عبده على التدريس فى الأزهر ، وكان انكبابه على طلب العلم ، وشغفه بالدرس والتحصيل ، قد هيأه للنهوض بهذا الأمر .

(١) المنار جـ ٨ س ٣٩٣ .
(٢) المنار جـ ٨ س ٣٩٣ .

الفصل الثالث

ترجمة محمد عبده

بدء حياته العامة : ١٨٧٧ — ١٨٨٨

عالم وصحفي : ١٨٧٧ — ١٨٨٢

„ إنما خلقت لكي أكون معلماً „

بهذا أجاب محمد عبده ، عند ما ألحوا عليه بعد سنوات قليلة من ذلك العهد ، لقبول منصب آخر غير المنصب الذى اختاره لنفسه .

وفى الحق ، إن الخطة التى اختطها فى حياته العامة فيما بعد ، والتى اتجهت إلى استخدام كل ناحية من نواحي نفوذه فى بث آرائه ، وفى تعليم الجمهور ، تظهر فى جلاء ووضوح ، أن ميله إلى التربية والتعليم كان يملأ شغاف قلبه ، وتدل على صدق اعتقاده فى أنه لم يولد إلا لمثل هذه الحياة .

وفضلا عن ذلك ، فان العلم الذى تلقاه على جمال الدين ، وتلك الرغبة الملحة التى كانت تتأجج فى صدره ، لخدمة دينه ووطنه ، كان منهما باعث آخر دفعه إلى الانكباب على تعليم الناس عقب فراغه من دور التحصيل . فأقبل فى حماس على التدريس فى الأزهر بعد حصوله على العالمية ، وقرأ فيه دروساً فى مواضيع كثيرة متنوعة ، وأخذ فى درس العقائد درساً جديداً على أساس البراهين القطعية التى أخذها عن جمال الدين (١) .

وكان إلى جانب هذا يقرأ فى بيته دروساً فى الأخلاق والسياسة لطائفة من الطلاب الذين أقبلوا عليه ، فقرأ لهم كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه (المتوفى سنة ١٠٣٠ م) وهو كتاب فى الأخلاق ، له قيمة عظيمة فى الشرق إلى يومنا هذا . وحاضرهم أيضاً فى علم السياسة ، معتمداً على كتاب « كيزو فى تاريخ التمدن » وكان كما أسلفنا قد نقل حديثاً إلى العربية .

---

(١) المنار جـ ٨ ص ٤٠٤ .

وفى أواخر سنة ١٨٧٨، توسط رياض باشا رئيس النظار لذلك العهد، فى تعيين محمد عبده مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم التى أنشأها على باشا مبارك فى سنة ١٢٩٠ — ١٨٧٣ حينما كان ناظراً للمعارف فى عهد الخديوى اسماعيل. (١)

كانت هذه المدرسة صورة من جهود أولئك الذين يئسوا من إصلاح الأزهر بادخال بعض العلوم الحديثة فى مناهجه، لتدرس إلى جانب ما كان يدرس فيه، حتى يتخرج علماء أقرب إلى الحياة العملية المصرية.

وبدأ محمد عبده دروسه فيها، بمحاضرات فى مقدمة ابن خلدون: الفيلسوف والمؤرخ العظيم المتوفى سنة ١٤٠٦ م: ولم يكن هذا النوع من الدرس بدء عهد جديد فى مصر فحسب، بل كانت طريقة التدريس أيضا مبتكرة، لا عهد للبلاد بها من قبل.

كان الأستاذ الشاب يبسط آراء المؤرخ العظيم فى أسباب نهوض الأمم وسقوطها، وأصول الحضارة والعمران البشرى، والاجتماع الانسانى، ثم يعقب عليها بآرائه الخاصة فى الشئون السياسية والاجتماعية، تلك الآراء، التى كان يستقيها من المصنفات الحديثة، ثم يطبق هذا كله: بطريقة عملية على شئون أمته. (٢)

وكان قد عين فى الوقت نفسه، مدرساً للعلوم العربية فى مدرسة الألسن الخديوية، فجمع بين العمل فيها، وفى الأزهر، ودار العلوم. ووجه همه فى درس العلوم العربية إلى تنقيح طرائق التدريس: التى كانت سائدة حينذاك، والتى كان قد أدرك ما فيها من عيوب كما ذكرنا ذلك من قبل.

وفى الحق، لقد كان فى تدريسه يجعل الاصلاح دائماً نصب عينيه، وكانت الغاية التى يرمى إليها، «إيجاد نابتة من المصريين، تحيى اللغة العربية والعلوم الاسلامية، وتقوم عوج الحكومة». (٣)

---

(١) انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ — أما ميشيل وعبد الرازق فيقولان فى مقدمتهما ص ٢٨، أنها أنشئت سنة ١٨٧٢، وذكر هورتن أنها أنشئت سنة ١٨٧١ (ج ٨ ص ١٠٦)، وفولرز سنة ١٨٧٠، انظر مادة «على باشا مبارك»، فى دائرة المعارف الاسلامية. وكان الغرض من إنشائها تخريج قضاة المحاكم الشرعية، ومدرسين للمدارس الثانوية، ثم رؤى فى سنة ١٩٠٧، إنشاء مدرسة مستقلة للقضاء الشرعى، واقتصرت مهمة دار العلوم على تخريج المعلمين. انظر أيضاً ترجمة «على باشا مبارك» فى مشاهير الشرق، ج ٢ ص ٣٤ — ٣٩.

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٠٣ — ٤٠٤.

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٠٤.

وتذكرنا هذه الاشارة إلى تقويم الحكومة بروح السخط العميق ؛ الذى كان فاشيا بين طبقات المتعلمين فى ذلك العهد ، لأنهم رأوا حكومتهم قد أخذها الوهن ، وعظم فيها سلطان الأجانب بتدخلهم فى تنظيم مالية البلاد .

ومن المهم أن نشير هنا الى أن محمد عبده كان يرى التعليم وسيلة لاصلاح الأمور فى المستقبل. وكان باصراره على ضرورة تهذيب الأخلاق ، وبتدريسه لأصول الحكم ، قد أخذ فى إنفاذ هذه المهمة بشكل عملى .

ولكن سرعان ما انقطع عمله فى التدريس .

ففى ٢٥ يونيه سنة ١٨٧٩ ، تنازل الخديوى اسماعيل الى ابنه توفيق باشا . ونفى هذا جمال الدين من مصر ، وأقال محمد عبده من دار العلوم ومدرسة الألسن . وأمره بالاعتكاف فى قريته « محلة نصر » ؛ على ألا يبارحها ، وبهذا خابت الآمال التى عقدت على اتباعه سياسة إصلاحية حرة ، كان قد شجعها قبل توليه بأعماله ووعوده . (١)

كان ذلك فى سبتمبر سنة ١٨٧٩ . ويظهر أن ما أصاب محمد عبده : كان نتيجة لصلاته المشهورة بجمال الدين ، ولآرائه الطريفة فى الدين والسياسة ، تلك الآراء التى بشر بها فى تدريسه وأذاعها فيما كتبه فى الصحف . (٢)

لم يكن رياض باشا ناظر النظار الحر موجوداً فى البلاد حينذاك ، فلما عاد اليها بعد ذلك (٣) كان محمد عبده أحد ثلاثة عينهم فى سبتمبر سنة ١٨٨٠ لتحرير الوقائع المصرية ؛ وهى لسان الحكومة الرسمى . وبعد زمن قصير أسند اليه رآسة التحرير وأذن له فى أن يشرك معه بعض المحررين ، وكانوا مثله من تلاميذ جمال الدين الذين درب أقلامهم على الانشاء والتحرير ، وقرأوا عليه وعطفوا على أغراضه .

وهؤلاء المحررون هم : الشيخ عبد الكريم سلمان ، صديق محمد عبده ونصيره ، والشيخ سعد زغلول الذى كان يومئذ طالباً فى الأزهر فى نحو الحادية والعشرين من سنه والذى

---

(١) انظر التعليل الممكن لهذا العمل فى ص ٩ هامش ٢

(٢) المنار جـ ٨ ص ٤٠٥ — تشير رواية التاريخ جـ ٣ ص ٨٢ الى شبه واتهامات وجهت الى محمد عبده وأنصاره « أبطال النهضة الفكرية » وهى تضع فى فهم القارىء أن الأزهريين هم الذين افتعلوها .

(٣) تاريخ جـ ٣ ص ١٦١ و١٦٩ .

أصبح فيما بعد الزعيم الوطنى للحركة السياسية الاستقلالية فى مصر ، ولسانها الناطق . ثم الشيخ سيد وفا . (١)

كانت الوقائع المصرية فى الوقت الذى عين فيه محمد عبده محرراً أول لها ، عبارة عن « إعلانات رسمية مع بعض أخبار إدارية ووقائع محلية » . غير أن محررها الجديد بادر إلى إصلاحها وتوسيع ميدان نفوذها . فاقترح لائحة لادارة المطبوعات التى كانت تشرف على جميع المطبوعات ومن بينها الجريدة الرسمية . ووافق عليها رياض باشا وأنفذها . وكان من أحكامها : أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها وكذلك المحاكم مكلفة بأن تعد للنشر فى الجريدة الرسمية تقارير بأعمالها وقراراتها ، وما أخذت فى إنفاذه من المشاريع ، وما ترى إنفاذه فى المستقبل . (٢)

وكان من حق رئيس التحرير أن ينقد ما يراه جديراً بالنقد فى هذه التقارير والأحكام . ولم يكن نقده قاصراً على الشكل فقط ، بل كان يتناول أيضاً أعمال المصالح المختلفة وقراراتها ، وقد خلق مثل هذا النشر والنقد فى قلوب الموظفين نوعا من الاهتمام الصادق . لأن النقد كان يصدر عن قلم رئيس التحرير وهو فى الواقع ترجمان الحكومة لمعبر عن آرائها ، فأدى هذا إلى الاصلاح فى أعمال المصالح المختلفة شيئاً فشيئاً .

وكان يلح فى ضرورة رفع مستوى التحرير فى التقارير الرسمية ، حتى اضطر كثير من رؤساء الكتاب إلى تلقى دروس فى اللغة العربية ، وأنشئت لذلك مدارس ليلية ، لتعليم الكتاب ، ومحررى الصحف ، وتطوع محمد عبده لالقاء دروس فيها .

وكان لرئيس التحرير ، باعتباره مديراً للمطبوعات حق المراقبة على الجرائد الوطنية والأجنبية التى تصدر فى القطر المصرى ، وأن يتحرى حقيقة ما تقوله فى رجال الحكومة وأعمالها ، وكان من واجب الحكومة أن تحقق فيما تنسبه الصحف إلى الموظفين ، وإذا تبين كذبه ، كانت الصحيفة عرضة للانذار ، وإذا تكرر ذلك منها ، فللحكومة أن تعطلها إلى أجل غير مسمى ، أو إلى الأجل الذى تراه الادارة .

وقد تشدد محمد عبده أيضاً ، فى ضرورة النهوض بالتحرير فى الصحف العربية ، حتى

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٠٦ ، الذين اشتركوا مع جمال ومحمد عبده فى عهد اسماعيل باشا غير هؤلاء ، هم ابراهيم بك اللقانى وحفنى بك ناصف ومحمد بك صالح وسلطان افندى محمد وغيرهم .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، تاريخ ج ٣ ص ٢٤٠ — ٢٤١

أنه أنذر مدير جريدة شهيرة بتعطيل جريدته إذا لم يختر لها محرراً صحيح العبارة في مدة عينها ، وبهذا استغل سلطة منصبه إلى حد ما ، في تقدم النهضة الأدبية في مصر .

ومنذ اليوم الأول ، وجه التفاته إلى حالة التعليم في البلاد ، ونشر كثيراً من المقالات نقد فيها المدارس ، والمعلمين ، وطرائق التدريس ، وسياسة التعليم ، وأظهر مافيها من عجز وقصور . فكان من نتيجة هذا ، أن أنشئ المجلس الأعلى للمعارف في ٣١ مارس سنة ١٨٨١ ؛ وانتخب الشيخ عبده عضواً فيه ، ثم اختير عضواً في لجنة فرعية ، ألفها المجلس للنظر في إصلاح طرق التعليم والتربية في جميع المدارس ، وكان الكاتب العربي لجلساتها .(١)

وقد استفادت أيضاً من نصائحه وإرشاداته نظارة الأوقاف ، كما استفاد منها كثير من المصالح الحكومية الأخرى .

ومع هذا ، لم يقنع محمد عبده بقصر دائرة نفوذ الجريدة الرسمية ، على مجال الدوائر الحكومية الضيق ، مع عظم سلطانها عليها ، فاتخذ ميداناً أوسع لنشر آرائه وجهوده الإصلاحية ، وذلك بأن أنشأ قسما أدبيا في الجريدة الرسمية ، لينشر فيه مايعن له ولأعوانه من الآراء في المسائل التي كانت تتصل بالمصلحة العامة ؛ أو كان يجب أن تتصل بها . وزادت قلة الصحف في مصر شأن هذه الادارة في تكييف الرأي العام .

وقد نشر محمد رشيد رضا في كتابه « تاريخ الأستاذ الأمام » ستة وثلاثين مقالا ، هي أهم ما كتبه محمد عبده في الوقائع المصرية (٢) ، وهي تتناول كثيراً من النواحي في حياة البلاد ؛ وتظهر شدة اهتمام كاتبها برقي أمته ؛ وكيف أنه كان يرى أن يقيم نهضتها على أسس حقيقية ثابتة ، بينما كان غيره يكثر من الكلام في الترقي والتقدم ، ويسرف في محاكاة الأوروبيين وفي تقليدهم .

---

(١) كان من قرارات المجلس الموافقة على اقتراح لمحمد عبده ، بأن تخصص الحكومة مبلغاً من المال تكافىء به المدارس الأجنبية على خدمتها للعلم . وكان طبيعياً أن تتلقى هذه المدارس ذلك بالسرور والقبول ، ولكن تبع هذا اجراء آخر ، يضع هذه المدارس تحت مراقبة الحكومة لأنها تتلقى منها الاعانة . وبرر هذا بضرورة اشراف الحكومة على التعليم في جميع المدارس أسوة بما تفعله جميع الدول من مراقبة وتفتيش المدارس التي تعينها من خزانتها . وقد حالت الثورة العرابية دون تنفيذ الاقتراح (المنار جـ ٨ ص ٤١٠) .

(٢) تاريخ جـ ٢ ص ٦٨ — ٢٢٨ . نشر سبعاً وثلاثين مقالة ولكن إحداها وعنوانها « كلمة في السياسة » ليست من قلم محمد عبده ، ونسبت اليه خطأ ص ٢٢٣ — ٢٢٥ ، وتجد خلاصة هذه المقالات في مقدمة ميشيل وعبد الرازق ص ٣٠ — ٣٢ وهورتن جـ ١٣ ص ٨٩ — ٩١ .

وقد أشرنا من قبل ، إلى نقده لادارة التعليم فى المدارس ، غير أنه لم يقتصر على النقد فحسب . بل عاود الكتابة فى التعليم ، المرة بعد المرة ؛ وكان يرى أن النهوض بالأمة إلى مستوى أعلى من الثقافة والتربية ، ليس بالأمر الهين كما كان يتصور بعض من كانوا يظنون أنفسهم متعلمين . كان يرى أن الأمر ليس مجرد تحصيل شتات من العلوم الأوروبية أو محاكاة الأوروبيين فى أحوال معيشتهم ، وذلك لأنه عند ما تفهم الغاية من التعليم على هذا الوجه تكون النتيجة فى الغالب تقليد الأوروبيين فى عاداتهم ، ومبانيهم ، وأزيائهم وأثاث بيوتهم ، وكمالياتهم المترفة ؛ فيفضى هذا إلى خلق روح ، تغفل عن « الطريق المستقيم الموصل إلى المجد الحقيقى والشرف الذاتى » .

أما هو، فكان يرى أن النهوض بالأمة ، إنما يكون بسلوك السبيل التى ترفع الأفراد ؛ فينبغي إذن أن تغير العادات شيئاً فشيئا ، وأن يبدأ بتغيير الأبسط والأسهل . وأهم واجبات الأمة ، هو تهذيب الأخلاق ، والعمل على سمو تفكير الناس وأفعالهم ؛ وبغير هذا يستحيل الاصلاح . ولكن هذا عمل طويل فى حاجة إلى زمان ؛ وأول خطوة فيه هو إصلاح التعليم .

وقد عرض محمد عبده لتأثير التعليم فى دين الطفل وعقيدته ، فحذر الآباء من إرسال أبنائهم إلى مدارس يتولى التعليم والادارة فيها معلمون على غير مذهبهم ، أو على غير دينهم ، إلا إذا كانوا مستعدين لرؤية أبنائهم ، بعد كمال الرشد ، وقد استبدلوا دينهم بدين معلميهم ، لأنه لا مفر من أن التعليم الدينى للطفل ، وهو صغير السن ، يؤثر فى تفكيره وفى أخلاقه ، فاذا غير الطفل دينه ، فليس للآباء إلا أن يلوموا أنفسهم . (١)

وكتب مقالا فى « العلم وتأثيره فى الارادة والاختيار » (١) ، وآخر فى « الملكات والعادات » (٣) ، وغيره فى « التمدن » ، وقد عاد فيه إلى الكلام على رأى البعض ، ولا سيما الأغنياء ، الذين كانت المدنية عندهم عبارة عن الاسراف والتبذير . (٤)

وكتب مقالا آخر عن عادات وأفعال الأمم التى تنشد الاصلاح ؛ ذم فيه الرشوة ،

---

(١) انظر تأثير التعليم فى الدين والعقيدة . تاريخ جـ ٢ ص ١٧٣ .
(٢) نفس المصدر ص ١٨٤ — ٢٠٠ .
(٣) نفس المصدر ص ٢١٨ .
(٤) نفس المصدر ص ٢٢٥ .

وتحسر لأن العامة كانت تغلنها الوسيلة لانفاذ العدل ، أو قضاء المصالح ، حتى فى أتفه الأمور » .(١)

وتكلم عن الزواج : كضرورة من ضرورات النظام الاجتماعي ، وسلم بما فى تعدد الزواج من إساءة وإفساد لحياة الأسرة . وبين أن الشريعة الاسلامية ، لما فرضت على الزوج إقامة حدود الله فى العدل بين زوجاته : إنما كان قصدها العملى ، أن تشجع الاكتفاء بزوجة واحدة فقط .(٢)

وقد كتب أيضاً مقالا فى إبطال البدع الدينية الضارة . والمنافية لروح الدين (٣) ، ومقالين عن الاسراف وجنون الانفاق ، وذكر أن الناس لا تعرف ما بين التبذير والفاقة من صلة وترابط ، ثم قرر أن الفقر الحقيقى ، إنما هو فى نقص التربية وسوء التدبير .(٤)

وعالج فى طائفة ثالثة من المقالات ، حياة الأمة السياسية ، وبين فيها أن احترام قوانين البلاد من الضرورات اللازمة لسعادتها : وأن القوانين ينبغى أن تختلف باختلاف أحوال الأمم . وأن تتلاءم فى أمة ما مع أفكار أهلها ، وأن يراعى فى وضعها أن تلائم درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مبهمة عليهم فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها .

وعرض لحكومة الشورى ، فذكر أن كل تشريع يضعه ممثلو الأمة المختارون ينبغى أن يتفق تمام الاتفاق مع روح الاسلام منذ نشأته ، وأنه من واجب الرعية مناصحة الحكام بواسطة مندوبيهم : ولم تجىء الشريعة ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، فليس هناك ما يمنع من وضع نظام خاص يكفل تحقيق العدالة ، والمصلحة العامة .(٥) وأنه

(١) « وخامة الرشوة » مقالين تاريخ جـ ٢ ص ٩٩ وما بعدها .

(٢) « حاجة الانسان الى الزواج » ص ١٢٢ وما بعدها « حكم الشريعة فى تعدد الزوجات » ص ١٢٥ وما بعدها .

(٣) « ابطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية » تاريخ جـ ٢ ص ١٤٤ وما بعدها « ابطال الدوسة » مقالين ص ١٤٧ وما بعدها .

(٤) انظر حب النفس أو سفه الفلاح ثلاث مقالات ص ٧٤ وما بعدها وكذلك مقاله فى « ما هو الفقر الحقيقى » ص ١٠٣ وما بعدها .

(٥) « احترام قوانين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة » ص ٧١ وما بعدها — « اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم » ص ١٦٧ وما بعدها — « الشورى والاستبداد » ص ٢٠٣ وما بعدها — انظر أيضاً مقالين آخرين فى الشورى ص ٢١٠ و ٢١٣ .

يجب على كل فرد أن يحب وطنه ، وأن يحرص عليه ويحميه .

كان عجيباً حقاً ؛ كما يقول محمد رشيد رضا ، أن ترى رئيس تحرير الجريدة الرسمية ، وهو شيخ أزهرى ، على رأسه عمامة ، يجلس مجلس الحكم فى حكومة استبدادية ، شتان بين وسائلها ووسائل العلماء ورجال الدين ، فينقلر فى أعمال الموظفين ويتناولها بالنقد ، ويولى جهودهم شطر الاصلاح ، ويعلم صحافة البلاد فضيلة الصدق ، ويرفع مستواها الأدبى ، ويعمل على تقويم أخلاق الأمه وعاداتها .

غير أن الحوادث كانت تعمل فى خفاء ، لتخلى بينه وبين عمله هذا ، كما وضعت من قبل حداً لجهوده فى سبيل التعليم .

ففى مايو سنة ١٨٨٢ ، انقطعت صلاته بالوقائع المصرية بعد أن ظل فيها زهاء ثمانية عشر شهراً .

وفى ذلك الوقت ، كانت الحركة التى اقترنت باسم أحمد عرابى باشا ، آخذة فى سبيلها مجدة فى سيرها ، وكان عرابى باشا قد بلغ الغاية من القوة والسلطان .

بدأت فى شكل احتجاج من الضباط المصريين فى الجيش المصرى (١) لتفضيل الضباط الأتراك الشراكسة عليهم (٢) ثم اتسعت الحركة وتطورت إلى ثورة على ما كان للأجانب من مركز ممتاز ، ونفوذ قوى فى شئون البلاد .

أما عرابى ، الذى رقى إلى رتبة القائمقام ، ثم اختير وكيلا للحربية ، فناظراً لها فى ٤ فبراير سنة ١٨٨٢ ، فى نظارة محمود باشا سامى ، فقد أصبح بطلا وطنياً وأصبح الجيش هو الذى يعبر عن آمال البلاد .

وعند ما سقطت النظارة فى ٢٦ مايو ، كان من الأنسب أن يقلد عرابى نظارة الحربية مرة أخرى ، ولكن الحوادث طورت على غير ما تشتهى أحلام الاستقلال .

ففى ١١ يونيه ، شبت فتنة الاسكندرية ؛

وفى ١٤ يوليو ، أطلق الأسطول البريطانى قنابله على قلاعها ؛

وفى ١٣ سبتمبر ، انهزم الجيش المصرى أمام القوات البريطانية فى التل الكبير ، وبعد

---

(١) عبد الرازق وميشيل ص ٣٠ .

(٢) فى يناير سنة ١٨٨١ قدم الضباط الثلاثة عرابى وعلى فهمى وعبد العال احتجاجا الى ناظر الحربية عثمان رفقى باشا فاتخذت الاجراءات للقبض عليهم فتظاهر الجند فى أول فبراير وخلصوهم بالقوة.

يومين ، ووقع عرابى باشا فى أسرها ، ففشلت الحركة الوطنية فشلا تاما ؛ ثم حوكم زعماؤها فى الحال ، وحكم على عرابى بالاعدام ، ثم خفف الحكم بالنفى إلى سيلان . (١)

ويبدو من هـذا ، أن العهد الذى قضاه الشيخ محمد عبده رئيساً لتحرير الوقائع المصرية ، كان متفقاً إلى حد كبير ، مع تاريخ الحركة العرابية .

وكان مع زعامته للطالبين بالتقدم والرقى ، ودفاعه عن حكومة الشورى ، لا باعتبارها مما يندب إليه ، فى بلد إسلامى كمصر ، بل باعتبارها المثل الأعلى الذى ينبغي الكفاح فى سبيل الوصول إليه ومع اقتناعه بمساوىء التدخل الأجنبى، (٢) كان مع هذا كله لا مفر له من أن يكون له فى الحركة نصيب ، قال فى وصفه اللورد كرومر : « إنه كان لا شبهة فى وطنيته ولا شك فيها » (٣).

وفى الحق إنه كان ، كما قال اللورد كرومر ، روحا مدبرة للحركة . (٤) ففى أدوارها الأولى ، وقبل أن يلجأ الزعماء العسكريون إلى مقابض سيوفهم للوصول إلى أغراضهم ، يظهر أنه كان يظن أن الوقت قد حان للبدء فى تنفيذ خططه الاصلاحية الواسعة (٥) ، وأن يجعل من تلك الحركة خطوة إلى الأمام لتخليص البلاد من رق الأجانب (٦) ، وكان يظن عند ذاك أن الزعماء بعيدون عن الغرض الشخصى ، وأنهم ينهجون نهج الاصلاح ، وينشدون العدل والمساواة (٧) . فحاول مخلصاً بكل قواه ، أن يدير دفة الحركة ، ولم يبخل قط بنصيحته على الزعماء ، حتى ولو لم يريدوها منه .

وانتهز الفرصة التى أتيحت له فى تحرير الوقائع المصرية ، والاشراف على صحافة البلاد

---

(١) انظر فى مشاهير الشرق جـ ١ ص ٢١١ — ٢١٣ رواية عرابى نفسه عن نصيبه من الحوادث وترجمة حياته وهى تفيد بعض الفائدة فى فهم أغراض حركته فى جملتها ، وقد سمح لعرابى بالعودة الى وطنه فى سنة ١٩٠١ وأقام فى حلوان الى أن توفى فى سنة ١٩١١ .

(٢) يروى المنار جـ ٨ ص ٤١٢ — ٤١٥ أن محمد عبده كان بعد جمال الدين أول من دافع عن الحكم الشورى وتقييد سلطة الحكومة بالدستور ولكن كانت له فى هذا تحفظات سنشير اليها فيما بعد وهى التى تميز مبدأه من مبدأ المتطرفين . ويروى المصدر نفسه ص ٤١٢ أن جمال ومحمد عبده كانا يخافان التدخل الأجنبي منذ أيام حكم اسماعيل باشا وأكثرا من التنبيه الى مخاطره فى خطبهما وكتابتهما .

(٣) مصر الحديثة جـ ١ ص ٢٥٥ .

(٤) مصر الحديثة جـ ٢ ص ١٧٩ .

(٥) تاريخ جـ ٣ ص ١٥٦ — انظر ما ذكرته الصحف عند وفاة محمد عبده .

(٦) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٧) نفس المصدر ص ٥٣ .

لينشىء رأياً عاماً متحداً ، وليشجع الأغراض المعقولة التى كان يرجو تحقيقها . (١)

وكان زعماء الحزب الذين التفوا حول عرابى باشا ، ينظرون إلى الشيخ محمد عبده كمعلمهم وقائد أفكارهم ، ويحلفون يمين الطاعة للوطن وما فيه نفعه بين يديه ، حتى أنه اعتبر زعيما من زعماء الثورة ، كعبد الله نديم وغيره من الزعماء المشهورين . (٢)

وعند ما توفى محمد عبده ، كان الرأى العام كما مثلته صحافة ذلك العهد ، مجمعاً على أنه كان متصلا بالحركة ، قوى النفوذ فيها . ونستطيع أن نجمل رأيها فى الموضوع ، بما ذكره الكثير من الصحف من أن اتباع عرابى كانوا لا يبرمون أمراً دون استشارته فيه . (٣)

على أنه وإن كان لا مجال للشك فى ما كان له من زعامة فى الحركة بوجه عام ، ونفوذ قوى فيها ، إلا أنه ينبغي علينا أن ننصفه ، وأن نقرر ما ألح فيه محمد رشيد رضا وأكده مراراً،من أن آراءه فى كثير من الأمور الهامة ، كانت تختلف عن آراء الزعماء العسكريين ، وأن الخلاف ازداد بينهما لما تقدمت الحركة ، حتى اضطر إلى نقد كثير من أعمالهم فى كتاباته وخطبه وفى جداله معهم . (٢) وكان لا يوافق على وسائلهم ، ولا سيما التجاؤهم إلى القوة ، ولم يكن مثلهم يتفاءل بحسن الخاتمة لما يفعلون . (٤)

وقد وصف محمد رشيد رضا موقفه ، فى دقة وإيجاز ، فقال :

« كان خصما للثورة العسكرية ، وإن كان الروح المحركة للحركة العقلية »(٥). ثم قال :

« إن الشيخ عبده ، كان فى أول أمر هذه الثورة كارها لها ، منددا بزعمائها وهو بينهم ،

---

(١) يقول بلنت (التاريخ السرى لمصر — طبعة نيويورك ١٩٢٢ ص ١١٧) إنه بعد مظاهرة عرابى التى نجحت فى إسقاط رياض وتقرير الحكم النيابى وإسناد النظارة الى شريف باشا تحررت الصحافة تحت رقابة الشيخ عبده من القيود القديمة أكثر من ذى قبل ونشطت فى نشر الأخبار . ويشير مرة أخرى الى اعتدال الصحافة أثناء رقابته عليها (ص ١٣٧) .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٥٣ للوقوف على موقف زعماء الحزب . انظر الخطاب الذى أرسله محمد عبده إلى جمال الدين من بيروت (تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨) فانه يقول فيه « وكانوا فى بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذتك » .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤١٣ — انظر أيضاً مشاهير الشرق ج ٢ ص ٢٨١ ، وتاريخ ج ٣ ص ١٢٠ و١٦٩ .

(٤) مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٣ . يقول بلنت ص ١٢٤ إن محمد عبده ومن ذهب مذهبه كانوا لا يوافقون على زج الجيش فى السياسة فى سبتمبر ، وكانوا فى عزلة الى حد ما وإن ابتهجوا بنتيجة ذلك التدخل .

(٥) المنار ج ٩ ص ٤٦٧ .

لأنه كان يعلم أنها تحبط عمله الذى مضى فيه ، وكل إصلاح تعمله الحكومة أو تنوبه ، وأنها تمهد للأجانب سبيل الاستيلاء على البلاد » (١)

وكان ينتقد زعماء الثورة جهاراً ، حتى أخذوه بالوعيد ، وهددوه باستعمال العنف معه إذا لم يكف عن معارضتهم ، وينطوى تحت لوائهم . (٢)

ويدل على الخلاف فى الرأى بين محمد عبده من ناحية ، وبين عرابى باشا وشيعته من العسكريين من ناحية أخرى ، ما دار بينهم من جدال فى بيت طلبه باشا . « كان عرابى وأعوانه متفقين على أن الحكومة النيابية الدستورية ، هى بلا جدال أصلح الحكومات للبلاد ، وأن هذا التحويل قد آن فى مصر أوانه ، فعارض الأستاذ فى ذلك وقال : « إن أول ما يجب أن يبدأ به التربية والتعليم ، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة ، وحمل الحكومة على العدل والاصلاح . ومنه تعويدها الأهالى على البحث فى المصالح العامة ، واستشارتها إياهم فى الأمر ، بمجالس خاصة تنشأ فى المديريات والمحافظات . وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له ، فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد ، وكمال التربية المؤهلة والمعدة للتصرف المفيد . ولو كانت الأمة مستعدة لمشاركة الحكومة فى إدارة شئونها ، لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . ثم قال إنه يخشى أن يجر هذا الشغب على البلاد احتلالا أجنبياً .(٣) وقد قال العرابى مراراً كثيرة « عليك بالهدوء والسكينة وأنا أضمن لك أكثر مما تطلب فى بضع سنين » . (٤)

وفى مناسبة أخرى ، عند ما ألزمه زعماء الثورة حضور مجتمعهم ، وأن يقوم فيهم خطيباً ، كان موضوع خطبته بيانا تاريخياً جملته : « إن المعهود فى سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية ، وتقييد سلطتها ، وإلزامها الشورى والمساواة بين

(١) نفس المصدر ص ٤١٣ . انظر أيضاً رواية بلنت التى يقول فيها « إننى أعلم أن الشيخ محمد عبده وبقية أصدقائى الأزهريين لم يرضوا عن وسائل القوة . وأن الاصلاحات التى ظلوا يدعون اليها طويلا كانت فى رأيهم يحتاج تحقيقها الى زمن طويل — تاريخ مصر السرى ص ١٢٠ .

(٢) يروى المنار جـ ٨ ص ٤١٣ أن عرابى أرسل مرة ضابطين الى محمد عبده ليتهدداه . ويتفق مع هذا ما ذكر فى التاريخ جـ ٣ ص ٢٠ اذ يقول « حتى كان ما كان من تلك الثورة العرابية فبذل (محمد عبده) جهده فى اقناع أهلها بسوء عاقبتها حتى هموا بقتله .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٤١٣ . تاريخ جـ ١ ص ١٤٦ . عبد الرازق وميشيل ص ٣٣

(٤) نفس المصدر ص ٤١٦ .

الرعية ، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا ، إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة ، وصار لهم رأى عام ، وأنه لم يعهد فى أمة من أمم الأرض ، أن الخواص والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف ، بمشاركة الطبقات الدنيا لهم فى ذلك .

ثم قال لهم « فكيف حصل فى هذه المرة ، ومن أهل هذا المجتمع ؟ فهل تغيرت سنة الله فى الخلق ، وانقلب سير العالم الانسانى ؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حداً لم يبلغ إليه أحد من العالمين ، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة ، أن تشاركوا سائر أمتكم فى جاهكم ومجدكم ، وتساووا الصعاليك حباً بالعدالة والانسانية ؟

أم تسيرون إلى حيث لا تدرون ، وتعملون ما لا تعلمون ؟ (١)

كان محمد عبده ، كما ذكرنا من قبل ، من أنصار الحكم النيابى ، ولكنه كان يعتقد أن هذا النوع من الحكم ، ينبغى أن يقوم برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه ، وأن يكون فى البداية من قبيل التمرين والتعويد ، مقروناً بالتربية والتعليم ، إلى أن تبلغ النابتة الجديدة أشدها ، وتصل من طريق الحكمة إلى رشدها . (٢)

ومع هذا ، فانه لما قضت الحوادث بأن يختار إحدى اثنتين : إما الانضمام إلى المطالبين بالاصلاح ، وإما الوقوف فى صف أمير البلاد ، وهو فى الواقع صف التدخل الأجنبى ، اختار الانحياز إلى جانبهم ، بالرغم من أنه كان يخشى عاقبة أعمالهم (٣).

فلما فشلت الثورة ، قبض عليه مع زعمائها ، وسيقوا إلى المحاكمة ، فحكم عليه بالنفى ثلاث سنين ، بعد أن حبس ثلاثة أشهر ، ومنع من العودة حتى تأذن له الحكومة بذلك(٤).

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤١٤ — ٤١٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٤١٥ .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤١٦ — يقول بلنت (ص ١٤٥) لما قدمت فرنسا وانجلترا مذكرتهما المشتركة فى ٨ يناير سنة ١٨٨٢ ، وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مره وانضم الى المتطرفين منذ ذلك الحين الشيخ محمد عبده وغيره من الأزهريين الذين كانوا يدعون الى الاصلاح فى روية وأناة .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤١٦ — مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٤ . ويقول مشاهير الشرق ج٢ ص ٢٨٢ أنه نفى لأنه أفتى بعزل الخديوى توفيق باشا ، ووردت نفس الرواية فى كتاب التاريخ ج ٣ ص ١٠٠ وربما استقاها من المصدر السابق . أما الجورنال دى كير (نفس المصدر ص ١٦٩) فروت أنه نشر الفتوى . ولم يحدد رشيد رضا فى روايته السابقة تهما معينة أسندت الى الامام ولكنه يقول (تاريخ ج ١ ص ٢٦٦) انه اتهم فى الثورة بما هو برىء منه وتفنن النافقون يومئذ بأخبار السوء عنه وتقديم تقارير السعاية فيه فسجن كزعماء الثورة وحوكم مثلهم بجريرة العصيان .

جرت المحاكمة فى سبتمبر سنة ١٨٨٢ (١). وقبل ختام ذلك العام، بارح محمد عبده مصر ميمما وجهه شطر سوريا، لعله يجد فيها منزلا ومأوى حتى يؤذن له بالعودة الى بلاده.

وهكذا انتهت جهوده الأولى فى إنهاض بلاده إلى الفشل واليأس المرير، وزاد فى مرارة ما كان يلقى؛ أن فريقا من أصدقائه الذين كان يركن اليهم؛ ويطمئن إلى صدورهم انقلبوا عليه خلال المحاكمة، وسعوا إلى الايقاع به. ولكن الآمال العظيمة التى جاشت بها نفسه منذ بداية عمله، لم تكن لتخبو نارها.

كتب إلى صديق له من السجن أثناء محاكمته. فبعد أن سرد التهم الباطلة التى أسندت إليه: قال:

« إن الحوادث المريعة سوف تنسى. وإن هذا الشرف سوف يرد، ولئن أبت طبيعة هذه الأرض بخستها. أن يكون لها من عوده نصيب، فليعودن فى بلاد خير منها ولأجذبن إلى المجد أحبتى؛ ومن إلى المجد ينجذبون. كل ذلك إن عشت وساعدتنى صحة الجسم؛ ولا أطلب شيئاً: فوق هذين، سوى معونة الله الذى عرفه بعض الناس، وبعضهم له منكرون. (٢)

(١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٩.

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٦. نشر أيضاً فى المنار ج ٨ ص ٤٥٤. وفى تاريخ ج ١، ص ٢٦٧ وما بعدها.

العالم الثائر

أو

حياته فى منفاه : ١٨٨٢ — ١٨٨٨

لما غادر محمد عبده مصر فى أواخر سنة ١٨٨٢ ، صحت عزيمته على الاقامة فى سوريا إلى أن يؤذن له فى العودة إلى وطنه (١) . ولكن بعد أن أقام نحو عام فى بيروت ، كتب إليه جمال الدين ، وكان فى باريس فى أوائل سنة ١٨٨٣ ، يدعوه للعمل معه فيما سماه « المسألة المصرية » . (٢)

فخرج من بيروت فى أوائل سنة ١٨٨٤ ، ولحق بأستاذه فى باريس ، حيث بقى نحو عشرة شهور ذهب خلالها مرة أو مرتين إلى بلاد الانجليز ، ليفاوض كبار الموظفين البريطانيين فى أمور تتعلق بمصر والسودان ، وكانا فى موقف حرج بسبب فتنة المهدى.(٣) وأخذ الصديقان يعملان حينذاك على تنظيم جمعية العروة الوثقى السياسية السرية ، التى أسساها لاثارة الرأى العام فى جميع الأقطار الاسلامية ، ودعوته إلى الاتحاد والتضافر . ثم أصدرا جريدة باسم الجمعية لتذيع دعوتها بين الناس . (٤)

ولما تعطلت الجريدة افترق الصديقان ، فذهب جمال إلى روسيا ، وسافر محمد عبده إلى تونس فى أواخر سنة ١٨٨٤ ، حيث بقى مدة قصيرة ، ثم رحل متنكراً فى كثير من الأقطار يدعو الناس إلى شد أزرهم ، والى الالتفاف حول العروة الوثقى .(٥)

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨ — ٥٢٩ ، انظر الخطاب الذى أرسله من بيروت الى جمال الدين وكان فى باريس ، والخطاب غير مؤرخ ولكن يبدو أنه كتبه بعد سفره من مصر بزمن وجيز.

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ — نقل المنار (ج ٨ ص ٤٥٨ — ٤٦١) عن العروة الوثقى حديثاً دار بين محمد عبده واللورد هارتجتين وزير الحربية .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٦٢ . عبد الرازق ومبشيل ص ٣٥ . تاريخ ج ١ ص ٣٩٠ وما بعدها ، يقرر المصدر الأخير أن محمد عبده دخل مصر متنكراً ليتهيأ للسفر الى السودان حيث كان ينتظر أن يلحق به جمال الدين اذا نجحت الأعمال التمهيدية . وكان غرضهما العمل فى خفاء على تنظيم قوات المهدى ليتخذا منها أداة لتحرير مصر من الاحتلال .

ويسهل علينا إدراك السبب فى نجاح تلك الجريدة، بالرغم من قصر حياتها، بالوقوف على ما كانت ترددة دائماً وتدعو إليه.

كانت تبكى تأخر المسلمين وتدهورهم، وتدعوهم جميعاً إلى الاتحاد والتضافر تحت لواء دين واحد يظللهم جميعاً، كى يدفعوا عنهم ظلم حكامهم، وما يقع عليهم من مظالم الدول الأجنبية التى تخالفهم فى الدين، ولكى يردوا إلى الاسلام المتحد المنصور، ماكان له من سؤدد ومجد.

وأحسنت العروة الوثقى صوغ دعوتها لأثارة كافة المسلمين، الذين آلمهم أن يروا أمم الاسلام وقد تفرق شملهم، وانشقت عصاهم، ودب فيهم دبيب التأخر والانحلال. وأجادت فى التعبير عن دعوتها، فى لغة عربية فصيحة عزت عن النظير. (١)

وسندلى اليك الآن بأهم ماكانت تدعو اليه، تقول:

إن الدين الاسلامى هو العروة الوثقى التى تجمع شتات المسلمين، وتنظم شملهم، وتمحو ما بينهم من تفاضل الأجناس والأقوام. جاءت شريعته وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق، كليها وجزئيها، للحاكم والمحكوم، فقضت على فوارق الجنس وفواصله، ولم تدع مجالا للمنافرة والتسابق.

ولو أن حاكما من حكام المسلمين، أخذ بالشريعة وامتثل لأحكامها وثابر على رعايتها، لأمكنه أن يحوز بسطة فى الملك، وعظمة فى السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن فى العالم الاسلامى أجمع. وذلك لأن الدين الاسلامى لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، ولكنه أتى بما فيه مصلحة العباد فى دنياهم، وما يكسبهم السعادة فى الدنيا والتنعيم فى الآخرة، وهو المعبر عنه فى الاصطلاح الشرعى بسعادة الدارين. (٢)

وكان المسلمون، فيما سلف، إخواناً متآلفين، يجمعهم لواء دولة واحدة عظيمة، وكانت بدائعهم فى العلوم، والفلسفة، والآداب، وما زالت، مفخرة المسلمين كافة (٣). فواجب على كل مسلم أن يعمل على الاحتفاظ بقوة الاسلام، وأن يعيد إلى حكمه جميع الولايات التى كانت تحت سلطانه من قبل، ولا يجوز للسلمين المسالمة مع من يغالبهم فى حال من الأحوال، حتى ينالوا الولاية خالصة لهم من دون غيرهم. (٤)

---

(١) هورتن ج ١٣ ص ٩٢ — ٩٤.

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٥ «الجنسية والديانة الاسلامية».

(٣) نفس المصدر ص ٨٧٩ — ٢٨٥.

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٠ وما بعدها — «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك» — ص ٢٨٥.

« كانت حال المسلمين على ما وصفنا ، ولكن فرق شملهم ما بلى به أمراؤهم وحكامهم من الطمع والحرص على التعاظم . وتدهورت الأمم الاسلامية ؛ لأن أمراءها انقلبو مع الهوى ، وضلت عنهم غايات المجد المؤثل ، وقنعوا بألقاب الامارة وأسماء السلطنة [1] » .

« وبدأ هذا الانحلال والضعف فى روابط الملة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة ؛ دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه فى الدين والاجتهاد ؛ كما كان الخلفاء الراشدون . كثرت بذلك المذاهب ؛ وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة ، ثم انثلمت وحدة الخلافة ، فانقسمت إلى أقسام » [2] .

« وها نحن نرى أمراء المسلمين اليوم ؛ يطلقون أيدى الأجانب فى شئون حكوماتهم ؛ بل فى بيوتهم ، ويؤيدون حكم الأجنبي فى أعناقهم [3] » .

« وللافرنج مطامع فى ديار المسلمين ؛ وهم يعملون لفصم روابط الدين بينهم ليستغلوا ما ينشب بينهم من خلاف وشقاق [4] . والأجانب الذين تستخدمهم الحكومات الاسلامية ؛ لا يتصلون بصاحب الملك فى جنس ولا فى دين ؛ تقوم رابطتـــه مقام الجنس ، فهم لايعبأون بشرف الأمة وسعادتها ؛ ولكنهم يهتمون فقط بأجرهم ومنفعتهم الخاصة . [5] »

وأمم المسلمين اليوم غافلة عن مساعدة بعضها البعض ، لأن كلا منها يجهل شئون الآخر .

وكان يجب على العلماء أن ينهضوا لاحياء الرابطة الدينية ، بتمكين الاتفاق الذى يدعو إليه الدين وأن يجعلوا معاقد هذا الاتفاق فى مساجدهم ومدارسهم ، حتى يكون كل مسجد ، وكل مدرسة مهبطا لروح حياة الوحدة ، ولكن خواطرهم لم تتوجه إلى هذه الوسيلة ؛ وهى أقرب الوسائل ؛ لأن علماء كل قطر يجهلون حال العلماء فى قطر آخر ، ولأن ملوك المسلمين كانوا سبباً فى افساد العلماء [6] .

وما بعدها ، الوحدة والغلبة ص ٢٤٤ وما بعدها ، النصرانية والاسلام وأهلهما .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٢ ، الوحدة الاسلامية .

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، انحطاط المسلمين وسكونهم .

(٣) نفس المصدر ص ٢٨٣ ، الوحدة الاسلامية .

(٤) نفس المصدر ص ٢٦٠ ، التعصب .

(٥) نفس المصدر ص ٢٩٩ ، رجال الدولة وبطانة الملك .

(٦) تاريخ ج ٢ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، انحطاط المسلمين وسكونهم — ص ٢٨٢ الوحدة .

« وعلاج هذه العلل لا يكون بنشر الجرائد : إذ هي ضعيفة السلطان . وليس شفاؤها بانشاء المدارس العمومية : دفعة واحدة على الطراز المعروف بأوروبا : لأن هذه المدارس وما يدرس بها من علوم : يمكن أن تتخذ وسيلة لتقوية النفوذ الأجنبي : ولا هو بالتعليم الأوروبي وتقليد العادات الافرنجية ، فلم ينجح التقليد إلا في إطفاء روح الناس، وإخضاعهم لسلطان الأمم التي يقلدونها . فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامها ، على ما كان في بدايته في أيام الخلفاء الأوائل (١) . فاذا قاموا بشئونهم ، ووضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الانساني » . (٢)

وعلى المسلم أن يأخذ بيد أخيه ، وأن ينظر إليه بما حكم الله في قوله : « إنما المؤمنون إخوة » ، فيقيمون بالوحدة سداً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب .

ثم يقول الشيخ عبده :

« لا ألتمس بقولي هذا ، أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً : فان هذا ربما كان عسيراً ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وجهة وحدتهم الدين : وكل ذي ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فان حياته بحياته وبقاءه ببقائه (٣) . »

هذا وإذا كانت أمة من الأمم يحكمها حاكم مستبد : إرادته قانون : ومشيئته نظام : وجر عليها النكبات بتصرفه وأسقطها إلى مهاوى الخسران : فمن حق الناس أن يحرروا أنفسهم من حكمه : حتى لا يسرى فساده إلى سائر الأمة . (٤)

الاسلامية . ص ٣١٠ — دعوة الفرس الى الاتحاد مع الأفغان .

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ وما بعدها — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها —. ص ٢٣٤ الجنسية والديانة الاسلامية .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٣ — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عللها .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٤ ، الوحدة الاسلامية ص ٢٨٥ وما بعدها الوحدة والغلبة . اذا كانت العروة الوثقى لم تدع الى الاتحاد السياسى فى حكم الممالك الاسلامية كما يؤخذ من مقالاتها التى حفظها لنا محمد رشيد رضا فان محمد عبده يلح مع هذا فى وجوب تأييد الخلافة العثمانية كحامية للاسلام ومدافعة عنه أنظر تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ — لوائح الاصلاح والتعليم الدينى الأولى للمملكة العثمانية . وكذلك اللائحة الثانية فى اصلاح سوريا نفس المصدر ص ٣٥٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٣٠ ، ٣٣١ ، الأمة وسلطة الحاكم المستبد — يظهر أن هذا المقال يعبر عن نزعات جمال الدين بنوع خاص .

ويلوح لنا مما أجملنا بيانه ، أن روح جريدة العروة الوثقى فى تطرفها ، وفى لهجتها التى لا تقبل تسامحاً ، قد جاوزت الآراء التى كان يدعو إليها محمد عبده ، فى حياته الصحفية السابقة فى مصر . فلا عجب أن ينظر الحكام المستبدون فى بلاد الاسلام ، وموظفو الحكومات ذات المصالح فى تلك البلاد ، بعين الاشفاق من استمرار ظهور العروة الوثقى ، وأن يعملوا على تعطيلها .

وربما كان بعض السبب فى تطرف مراميها ، وحدة لهجتها ، ما أفضت اليه الأحوال فى مصر فى العهد الأخير . فقد كان من آثار التدخل الأجنبي ، نفى محمد عبده وجمال الدين ، وقد حسبا أن الأمير المسلم وافق عليه وابتهج له .

على أن للأمر سبباً جوهرياً آخر ، هو أن محمد عبده كان خلال عهده بالتهييج السياسى ، يأتم بزعامة جمال الدين ، ويهتدى بهداه ، وكان جمال ثورياً بطبيعته ، بينما كان محمد عبده نفسه ، يعتقد فى صلاحية طريقة أخرى ، أكثر هدوءاً ، وإن كانت أبطأ فعلا هى إصلاح وتعليم .

فى الحق : إنه وافق مرة كما قال بلنت ، على اصطناع القتل وسيلة لانقاذ البلاد من حاكم متعب ، ولكنه كان أيضاً حينذاك ، متأثراً بنفوذ جمال الدين القوى ، قبل نفيه من مصر .

وفى الحق أيضاً ، إنه بعد نحو عامين من فشل العروة الوثقى ، ومفارقته الأخيرة جمال ، لا تزال تبدو دعوته القوية للجامعة الاسلامية فى رسالتين كتبهما عن الاصلاح إحداهما إلى شيخ الاسلام فى الآستانة ، والثانية إلى والى بيروت .

وكان يرى « أن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله ، فانها وحدها الحافظة لسلطان الدين ، الكافلة ببقاء حوزته . يقول : وإنا ولله الحمد على هذه العقيدة ، عليها نحيا وعليها نموت » .

ومن الخطأ أن يظن أن احترام الخلافة الاسلامية ، ينهض على أية عاطفة أخرى غير عاطفة الدين . ومن ظن أنه ينهض على اسم الوطن ، ومصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك ، فقد ضل سواء السبيل . (١)

ويبدو سوء ظنه بالأجانب ، ومقته لنفوذهم ، فى وصفه لهم « بشياطين الأجانب من

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩.

فرنسا ، وانجلترا ، وألمانيا ، وأمريكا ، الذين أنشأوا مدارس أجنبية فى البلاد الاسلامية ؛ ليحاولوا هدم عقائد المسلمين ، ويستميلوا أهواءهم نحو البلاد التى يمثلونها » .(١)

ونحن إذا درسنا سيرة الشيخ عبده فى جملتها ، ووقفنا على الاتجاه العام لكتاباته ؛ أيقنا بأنه كان حقاً من المصلحين الذين يعتمدون ، قبل كل شىء ، على وسائل الاصلاح والتعليم ، أكثر من اعتمادهم على وسائل الثورة والتهييج . وإذا حكمنا بأنه كان ثائراً خلال الأدوار الأخيرة للحركة العرابية ، فان ذلك كان — كما قيل — لأن قوة الظروف جذبته إلى قبول وسائل لم يكن يوافق عليها ، كما أن اشتراكه مع جمال فى التهييج السياسى كان خضوعه فيه لاعتبارات السياسة ومراميها أكثر من رضائه بالوسائل والخطط ، وكان يشعر بأن الوصول إلى نفس النتائج مضمون إذا ذهبوا فى طلبها مذهباً أكثر هدوءاً ، وأوفر أناة .

ويقول محمد رشيد رضا ، إن ما جرى له ولشيخه مع توفيق باشا فى مصر ، أضعف أمله فى الاصلاح السياسى ، ووجه التفاته إلى الاصلاح القومى فى التربية والتعليم ؛ (٢) فصارح جمال الدين فى أوروبا ، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرجى منها خير . لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة ؛ لا يتوقف على إزالة الموانع الأجنبية فقط ؛ وأنه خير لهما لو عكفا على تربية أفراد على ما يحبون ؛ فى مكان هادىء بعيد ؛ لا سلطان للسياسة فيه ؛ ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما ربوا عليه ؛ فيكون لهما فى زمن قريب قوة هائلة من الرجال العاملين .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤٠ و٣٥٩ و٣٦٢ . مثل هذا النفور من الأجانب معروف أيضاً بين المسيحيين فى الشرق ويمكن أن نلحظ وجه الشبه بين قيام الشرق على الاستعمار فى العصر الحاضر وبين العداوة للهيلينية والرومانية التى نشأت مع قيام الامبراطورية الرومانية (وربما قبل ذلك بوقت طويل) وظهر أثرها فى النهضات وفى تطور الطراز الوطنى فى العمارة والفنون الأخرى وفى العلوم والانقسامات الدينية الخ . فروح الثورة كانت من أهم العوامل التى ساعدت على انتشار الاسلام فى أوائل دعوته .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٥٧ . مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨٥ ، يقول إن جمال ومحمد عبده كان لهما غاية واحدة هى وحدة الاسلام وإصلاح حاله ولكنهما اختلفا فى الوسائل التى تتخذ للوصول إلى هذه الغاية فكان جمال يرى أن الوسائل السياسية تكفل توحيد الممالك الاسلامية تحت حكومة إسلامية ، ولكن محمد عبده أدرك أن الوسائل السياسية لا تؤدى إلى النتائج المنشودة ولهذا جاهد فى سبيل الوصول إليها بواسطة التعليم وتنزيه الدين وتطهيره وإعداد الأمم الاسلامية لكى تأخذ مكانها بين أمم العالم وتشاطرها رقيها ، هذا إلى أن نشاط جمال الدين العصبى كان يتطلب نتائج أسرع .

وكان محمد عبده يقول : « إن الرجال هم الذين يعملون كل شيء » (١)

ولكن جمال الدين رفض هذا الرأى ، وقال إنهم شرعوا فى عمل ؛ فلا بد من المضى فيه حتى يتم أو يعجزوا .

وليس من شك فى أن الشيخ محمد عبده ،كان يشير إلى زمن الفتنة المرابية عند ما قرر

[illegible]

الأجنبية التى تعكس التجارة الخارجية الصين لم يحدث إلا بنسبة ٦٪ فقط خلال تلك السنوات الثلاث. فالوقائع تشير كلها إلى أن الصين تقوم بتطوير استراتيجية متزايدة العدوانية بدءا من عام ٢٠٠٧.

٩- هل يتعين علينا الاستمرار فى لعبة الصين؟

وفى أوائل سنة ١٨٨٥، أى بعد انقضاء عهد التهيج السرى، رجع الشيخ عبده إلى بيروت، وترك جمال ليتم وحده العمل الذى واصله إلى آخر أيامه، فرحب به أصدقاؤه القدماء وسرعان ما أصبح بيته كعبة للعلماء والطلاب «وعشاق المعارف من جميع الملل والطوائف»، ومما كان يقرأ عليه فيه السيرة النبوية (١).

وارتجل دروساً فى التفسير فى مسجدين من مساجد المدينة، وأقبل الناس من جميع المذاهب والملل على بيته. كان يجلس إليه السنى، والشيعى، والدرزى، والنصرانى، واليهودى، فانتهز الفرصة لنشر آرائه الدينية، وكان لطيفاً يوسع صدره مع الناس كلهم من غير تمييز ولا تفرقة. ولكنه لم يكن يقول غير ما يعتقد، سواء أكان القول فى الدين، أم فى العلم، أو العادات والأمور الاجتماعية، فاكتسب تقدير الجميع، وأدهش أهل الفضل بعلمه وأدبه وبلاغته (٢)

وفى ختام سنة ١٨٨٥، دعى إلى التدريس فى المدرسة السلطانية فأدخل كما، كان شأنه فى كافة أعماله، إصلاحات على إدارة المدرسة، وعدل منهج التدريس، وأضاف إليه دروساً فى التوحيد، والفقه، والتاريخ الاسلامى، والمنطق، والمعانى، والانشاء.

وكانت دروسه تستغرق عامة النهار. وعنى عناية كبيرة بانهاض الناحية الخلقية فى المدرسة (٣) ومع هذا فقد وجد وقتاً للاشتغال بالأدب. فترجم كتاب جمال الدين «الرد على الدهريين» من الفارسية إلى العربية، وأعد للنشر الدروس التى ألقاها على تلاميذه فى شرح وتفسير كتابين مشهورين فى البلاغة والأدب العربى، أحدهما كتاب نهج البلاغة (٤) وهو من نماذج النثر العربى البليغ. والآخر مقامات بديع الزمان الهمذانى (٥) وهو أيضاً نموذج فى السجع.

أما دروسه فى التوحيد فلم تنشر فى ذلك الوقت، ولكنها كانت أساساً لرسالة

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٦٣. اعتمد فى محاضراته على السيرة النبوية لأحمد بن زينى دحلان المتوفى سنة ١٨٨٦ م. انظر بروكلمان. تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ٥٠٠.

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٤.

(٣) نفس المصدر ص ٤٦٣.

(٤) نشر بعنوان شرح كتاب نهج البلاغة. انظر بروكلمان تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٤٠٤ أنظر أيضاً هوار فى الأدب العربى ص ٢٥٣. ويظهر من عنوان الكتاب على أنه قصد به أن يكون كتابا لنصوص فى البلاغة والانشاء.

(٥) بديع الزمان الهمذانى توفى سنة ١٠٠٨ م انظر بروكلمان ج ١ ص ٩٥ وهوار ص ١٣٣.

التوحيد التى نشرها فيما بعد ؛ ونشر أيضاً كثيراً من المقالات فى الصحف (١).

كان حماسه الاصلاح دائم الحركة لا يقر له قرار ، وكان لابد له من ميدان أوسع من تلك الدائرة الضيقة التى كان يعمل فيها ؛ فلما سافر إلى سوريا وغيرها من أجزاء الامبراطورية العثمانية . واتصل بكثير من الناس . ووقف بنفسه على أحوالهم ، كتب فى سنة ١٨٨٦ رسالتين فيهما نفحات من تمحيصه وحسن منهجه ؛ وصف فيهما الأحوال كما شاهدها وبين طرق علاجها .

أما الأولى : فكتبها إلى شيخ الاسلام فى القسطنطينية عن لوائح الاصلاح والتعليم الدينى . استهلها بتأكيد ولائه لخلافة آل عثمان ، ثم بين أن جمهور العامة فى كل ناحية من نواحى الدولة لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يتبرونها ؛ وأن جهلهم بأصول الدين وفرائضه أضاع أخلاقهم وأفسدها ؛ ونهج لشياطين الأجانب سبيل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين . واستمالة أهوائهم عن طريق مدارسهم . والسبب فى هذا الانحلال هو خلو المعاهد من التعليم الدينى ؛ فلا علاج له إلا باصلاح التعليم .

ثم صنف الناس فى طبقات ثلاث حسب أعمالهم ومعارفهم ؛ واقترح لكل طائفة نوعا من التعليم يتلاءم مع حاجاتها ؛ وقدم هذه الاقتراحات إلى مجلس المعارف الذى ألفه السلطان لفحص حالة التعليم فى أجزاء الدولة . (٢)

أما رسالته الثانية ، فهى لائحة فى طريق إصلاح سوريا ؛ رفعها إلى والي بيروت ، ووصف فيها أحوال الطبقات والمذاهب ممثلة فى سكان ولايات سوريا الثلاث ، أى لبنان وبيروت وسوريا ؛ وتكلم عن الدين ، والتعليم ، والنزعات السياسية ، ثم كشف عن المضار التى ينتظر وقوعها من الاقبال على المدارس الأجنبية . واقترح إنشاء مدارس صالحة ، وزيادة العناية بالتعليم الدينى (٣) .

وبعد أن أقام نحو ثلاثة أعوام ونصف فى بيروت ؛ صدر عفو الخديوى توفيق باشا عنه ، بشفاعة بعض أصحاب النفوذ ومنهم اللورد كرومر(٤) ؛ فعاد فى أواخر سنة ١٨٨٨

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٣ — ٣٣٧ . انظر مقالته عن الانتقاد فى جريدة ثمرات الفنون .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ و٣٥٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٤ و٣٦٣ ، انظر أيضاً ما كتبه هورتن عن هذه الاقتراحات فى ج ١٣ ص ٩٤ و٩٥ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٦٧ يقول اللورد كرومر أن العفو صدر عنه تحت الضغط البريطانى مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ .

إلى مصر (١) ، وكان قد تزوج مرة ثانية فى بيروت بعد وفاة زوجه الأولى .

ومنذ أن غادر مصر ، قضى ستة أعوام فى التنقل بين ربوع أوروبا ، وشاهد مدنيتها فى عناية واهتمام ، تلك المدنية التى عرفها أولا فى دراسته لمصنفاتها الحديثة ، والتى طالما تمنى لو عرفها بالذات ومن غير واسطة (٢) . وسافر أيضا إلى كثير من البلاد الاسلامية ، وكشف عن أسباب ضعف المسلمين ، وانطبعت فى نفسه صور أيدتها رحلاته فيما بعد (٣) وبهذا استفاد من هذا الغياب الذى أكره عليه ، وبخاصة فى النواحى التى هيأته لزعامة أقوى نفوذا ، وأعظم سلطانا : فى ميدان الاصلاح الذى اختاره لنفسه .

يقول محمد رشيد رضا « كان المنفى نكبة وشرا على جميع الذين نفوا ، ماعدا الامام فانه كان عليه رحمة وبركة ، فأضاف إلى إتمام علمه وتربيته ، وكان سببا فى إذاعة علمه فى كثير من البلاد . » (٤)

وقد تبين أن أسفاره إلى أوروبا : التى لم تكن بمشيئته واختياره أول الأمر ، كانت عظيمة القيمة والفائدة ، فعاود السفر اليها المرة بعد الأخرى : كلما شعر بأنه فى حاجة إلى تجديد قواه . (٥)

كان يقول : « ما من مرة أذهب إلى أوروبا ، إلا ويتجدد عندى الأمل فى تغيير حال المسلمين إلى خير منها » .

ومع أن هذه الآمال قد وهنت عند ما عاد إلى وطنه ، لكثرة مابقى من المصاعب ، وما صادف من العقبات ؛ ومن إصرار الناس ؛ وتمسكهم بما هم فيه ، وتهاونهم فى الأخذ بغيره ، إلا أنه يقول :

---

(١) توافق سنة ١٣٠٦ هجرية انظر المنار جـ ٨ ص ٤٦٥

(٢) تاريخ جـ ٣ ص ٨٤ — يقول : إن الانسان يرى فى أكسفورد وكمبردج كيف تنهض الأمة الى أوج العظمة . وفى الوصف الذى أرسله الى المنار جـ ٦و٧ عن زيارته لبالرمو وغيرها من جهات صقلية فى طريقه من تونس والجزائر الى بيروت ينتهز الفرصة ليكتب ملاحظاته على الاصلاحات الاجتماعية والأدبية والدينية اللازمة للبلاد الاسلامية والتى استلهمها مما شاهده ولاحظه تاريخ (جـ ٢ ص٤٢١ و٤٥٨) .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٤٦٥ .

(٤) نفس المصدر ص ٤١٦ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

« ومع هـذا فانى إذا عدت إلى أوروبا ، وبقيت فيها شهراً أو اثنين عادت إلى تلك الآمال ، ورأيت أنه من السهل الوصول إلى ما كنت أعده مستحيلا » . (٢)

وهكذا كان الشيخ محمد عبده متأثرا بطائفة من المؤثرات القوية ، التى تجمعت خلال إقامته الطويلة خارج البلاد . عند ما عاد إلى وطنه ليستقبل دوره فى خدمة دينه وبلاده .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

الفصل الرابع
ترجمة محمد عبده
الدور الاخير
اجتماعى ومصلح : ١٨٨٨ — ١٩٠٥

لما عاد محمد عبده إلى وطنه لقى من المصريين الحفاوة والتكريم لأنه كان فى نظرهم رجلا جاهد كثيرا ، وعانى كثيرا فى سبيل المطالبة بحريتهم ، والسعى إلى رفعة المسلمين بوجه عام (١) ؛ وقد برهذه الثقة أعظام تبرير ، وتقلب فى أعظم المناصب تبعة ، وأكثرها نفوذا ، وكان دائم النشاط فساهم فى أعمال جليلة متنوعة.

فى الحق ، إنه لم ينل دائما رضاء الناس جميعا ، وقد حال دون ذلك ما كان يجاهد له من إصلاحات يجنى تحقيقها على مصالح كبيرة لبعض الأقوام . ومع هذا فان خصومه أنفسهم ، لم يستطيعوا الشك فى نزاهة أغراضه ، وطهارة مقاصده ، وحميته للدين ، وحماسه للوطن ، وكانت السنوات التى عاشها منذ عودته من منفاه ، إلى أن وافاه القدر ، أكثر أدوار حياته نشاطا ، وأحفلها بأجل مساعيه لمصر وللاسلام ، بالرغم من أن هذا العهد خلا من الحوادث البارزة التى كانت من مميزات الأدوار السابقة. (٢)

ولعل أصدق وصف لهذا الدور ، هو ما روى بعد وفاته من أنه « كان لايتم فى مصر عمل كبير ، إلا ويده فيه قبل كل يد ، وسعيه فيه قبل كل سعى ». (٣)

عمله فى القضاء الاهلى :

بعد أن شمله عفو الخديوى توفيق باشا ، عين قاضيا فى المحاكم الأهلية الابتدائية. (٤)

وكان يود لو عاد إلى التدريس فى دار العلوم ، لأنه كان يحس أن التعليم ميدانه الصحيح الذى جربه ، وذاق لذة التوفيق فيه . ولكن الخديوى أبى ذلك ، خوفا من تأثير أفكاره السياسية فى التلاميذ . (٥)

(١) هورتن جـ ١٣ ص ٩٢ .
(٢) مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٦ .
(٣) تاريخ جـ ٣ ص ١٠ و٧٩ . وورد ما يقارب هذا فى مشاهير جـ ١ ص ٢٨٣ .
(٤) نفس المصدر جـ ٣ ص ٢١ .
(٥) المنار جـ ٨ ص ٤٦٧ . آثر محمد عبده التدريس وإن كان يعلم أنه لا يرتقى فيه وأنه يرتقى فى القضاء الى أعلى درجة — تاريخ جـ ٣ ص ٢٤٢

ولما وجد أنه لايستطيع تحقيق هذه الأمنية ، قبل المنصب الذى عرض عليه ، فعين قاضيا فى بنها ، ثم فى الزقازيق ، ثم القاهرة (١) وبعد عامين أى فى سنة ١٣٠٨ هجرية ، ١٨٩٠ م ، عين مستشاراً فى محكمة الاستئناف بالقاهرة .

ولما جلس على منصة القضاء ، أخذ يتحرى الحق ، وإصابة العدل فى القضايا . وكان يسعى فى حل المشاكل بالتوفيق بين الخصوم وإصلاح ما بينهم ، كلما وجد سبيلا ، فاذا أعانه القانون على ذلك تمسك به ، وإلا صرف النظر عن حرفية القانون . وأخذ يفسر القانون وروحه فى أحكامه ، ولم يتقيد بمراعاة الأشكال والصور ، فأثار هذا عاصفة من النقد ممن كانوا يقلدون فى القانون ويتمسكون بنصوصه .

وكم من قضية خالف فيها القانون عمدا ، مثل حكمه بالحبس على من تبين أنه شهد زوراً . (٢) وكان يتوخى فى أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وبخاصة فيما تعلق بالفسق وشهادة الزور (٣) . وكانت براعته فى تحقيق القضايا ، وفراسته فى التمييز بين

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢١ و١٢١ و١٢٦ و١٥٢ و١٧٠ و٢٤٢ و٢٤٦ . نفس المصدر ج ٣ ص ٢١ و١٢٦ و١٦٢ و١٧٠ . انظر مقدمة ميشيل وعبد الرازق ص ٣٦ . وهورتن ج ١٣ ص ١٠١ فانه يذكر أنه عين قاضياً فى سنة ١٨٩٢ معتمداً على رواية الاجبشان غازيت (تاريخ ج ٣ ص ١٥٢) التى تقول إن العفو صدر عنه وتم تعيينه فى ذلك العام . ولكن هذا التاريخ متأخر جداً لعودته إلى مصر حين صدر العفو عنه وتم تعيينه ، وكذلك يذكر هورتن تاريخاً متأخراً لتعيينه مستشاراً فى محكمة الاستئناف وهو سنة ١٨٩٦ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٦٨ و٤٦٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، يسميه محمد رشيد رضا القاضى المجتهد لا المقلد أى الذى يصل إلى رأى مستقل بعد رجوعه إلى المصادر الأصلية التى يمكن أن يقوم عليها مثل هذا الرأى ولا يقنع باتباع ما قرره الأئمة السالفون والاجتهاد • فى الشريعة والدين وقف عند أهل السلف على كبار الأئمة فى القرون الأولى ولهذا قفل باب الاجتهاد منذ القرن الثالث الهجرى وكان محمد عبده وأنصاره يطالبون بحق الاجتهاد فى عصرهم لكى يكون الاسلام وبخاصة نظامه القضائى ملائماً لحاجات العصر الحاضر ، ولما كان القانون المتبع فى القضاء الأهلى ليس هو القانون الاسلامى فى تمامه وبساطته فان محمد رشيد رضا لم يقصد على ما يظهر بقوله هذا إلا أن محمد عبده أبدى نفس الاجتهاد فى تطبيق القانون المتبع ، وهو يذكر أمثلة شيقة « لا تعتبر شرعية فى الاسلام » كان محمد عبده مجتهداً فيها مستقل الرأى وكان رأيه فى هذا هو أن القانون وضع لأجل العدل وليس العدل لأجل القانون .

« يلاحظ أن القانون لم يكن ينص على معاقبة شاهد الزور فى ذلك الوقت وقد أقرت الحكومة عمل الامام وعدلت القانون بعد ذلك ليتمشى مع رأيه . انظر تاريخ ج ١ ص ٤٢٢ » المعرب .

(٣) يقال إنه فى بعض البلاد التى تولى القضاء فيها كالزقازيق كاد ينجح فى تطهيرها من التزوير والفجور أثناء وجوده بها — المنار ج ٨ ص ٤٦٩ .

البرىء والمجرم ، أشهر من نار على علم . (١)

اصلاحاته فى الازهر :

وفى نفس الوقت كان ميله إلى إصلاح الأزهر يزداد قوة ، وعهده بهذا الميل قديم ، يرجع إلى أيام الطلب بعد أن حضر دروس جمال الدين .

ولما كان الأزهر منارة العلم فى مصر وفى العالم الاسلامى أجمع : فقد كان يعتقد أنه إذا أصلح الأزهر ، فقد أصلح حال المسلمين . (٢) وكان يتمنى لو أنه استطاع إصلاح الادارة والتعليم فيه ، ووسع فى مناهجه حتى تشمل بعض العلوم الحديثة ، وتقوى وجوه الشبه بينه وبين غيره من الجامعات الأوروبية . (٣) بل كان يود فوق ذلك لو أنه استطاع أن يجعل للاسلام طابعا جديدا ، وأن يصلحه فى داخل حدود الأزهر نفسه ، وهو مهبط العلوم الدينية ، ومركزها القوى ، ويومئذ يحق له أن يتوقع نشر هذه الاصلاحات فى مصر ، وفى العالم الاسلامى كله ، لما للأزهر من القوة والصيت : فيصبح منارة وهدى للمسلمين كافة . (٤) وعلى أى حال كان عنده أن بقاء الأزهر على حاله فى ذلك العصر محال ، وكان يعتقد أنه إما أن يعمر ، وإما أن يتم خرابه . (٥).

قلنا إن نفسه توجهت إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاورا فيه . (٦) فلما عاد من منفاه استأنف جهاده فى هذا السبيل ، وسعى فى إقناع الشيخ محمد الانبابى ، شيخ الأزهر حينذاك ، بادخال بعض العلوم الحديثة فى مناهجه ، (٧) وأدرك من المعارضة التى كان يلقاها ، أن جهوده فى إصلاح الأزهر لن تثمر ، إلا إذا كان مؤيدا من أمير البلاد ،

---

(١) ذكر تاريخ ج ٣ ص ٥٤ حادثة تمثل شهرته فى القضاء .

(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ ، المنار ج ٨ ص ٤٧٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٣٧ ، المنار ج ٨ ص ٨٩٥ . كان أمله فى الاصلاح محصورا فى الأزهر فكان عازما على توسيع دائرة العلوم والعرفان فيه بايجاد وافر من الاخصائيين الذين يتقنون علما واحدا يكونون فيه مرجعا ، وكان يود أن يبدأ بايجاد طائفة للقضاء الشرعى وطائفة تستعد للدعوة إلى الاسلام وأخرى للخطابة ووعظ العوام .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٤ و١٥٧و٢٤٢ و٣٥٨.

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٧١ .

(٦) نفس المصدر ص٤٠٠ — ٤٧١ .

(٧) نفس المصدر ص٤٧١ ، اقترح قراءة مقدمة ابن خلدون.

ولكن الخديوى توفيق باشا ضن عليه بهذا التأييد . (١)

فلما توفى الخديوى توفيق باشا ، وخلفه ابنه عباس حلمى الثانى ، تقدم إليه محمد عبده بخطة لاصلاح الأزهر لينال عنده الحظوة ، (٢) ووفق إلى استصدار قانون تمهيدى فى ١٧ رجب سنة ١٣١٢ هجرية — ١٥ يناير سنة ١٨٩٥ م(٣) فألف مجلس لادارة الأزهر ، من أكابر شيوخه الذين يمثلون المذاهب الأربعة ، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان ، دون أن يكون لشيخ الأزهر أو لمجلس إدارته رأى فى انتخابهما . (٤)

وكان محمد عبده من بادىء الأمر الروح المحركة لمجلس الادارة ، ومع أنه كان مؤيدا من الخديوى ، معززا إلى حد ما بسلطان الحكومة ، الا أنه أحب أن يجرى الاصلاح

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٦ . عارض العلماء فى ادخال العلوم الحديثة لأنها لا تنطبق على الاسلام كما فهموه — تاريخ ج ٣ ص ١٣٨ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ ، كان الشيخ الانبابى شيخ الازهر فى ذلك الحين مريضاً ، وكثرت شكوى الشيوخ من ادارته ، ففى سنة ١٣١٢ — ١٨٩٤ ، وقبل تأليف مجلس الادارة بشهر واحد عين الشيخ حسونة وكيلا للأزهر بعد أن أخذ عليه العهد باقامة النظام والاتفاق مع الامام على الاصلاح . وفى سنة ١٣١٣ — ١٨٩٥ أقنع الشيخ الانبابى بالاستقالة ، فاستقال ، وولى الشيخ حسونة شيخاً للأزهر — المنار ج ٨ ص ٤٧٢ و٧٣ ، يقول انه اشتغل بالتدريس فى مدارس الحكومة وعرف شيئا من نظامها ، وكان من المنتظر أن يساعد تعيينه على اصلاح التعليم فى الأزهر ، وعلى أى حال فقد عزل فى سنة ١٨٩٩ (ثولرز مادة الأزهر فى دائرة المعارف الاسلامية) ثم خلفه الشيخ عبدالرحمن القطب وعاجلته المنية ، فاختار الخديوى الشيخ سليم البشرى ، ثم عزله دون اتفاق مع الحكومة ، وولى باتفاقها مكانه السيد على الببلاوى فى سنة ١٣٢٠ هـ (١٩٠٢ م) . (المنار ج ٨ ص ٩٥٧) وفى مارس سنة ١٩٠٥ استقال الشيخ السيد الببلاوى . وخلفه الشيخ عبد الرحمن الشربينى .

وهناك خلاف بين رواية المنار (ج ٨ ص ٧٦ — ٧٧) ورواية ثولرز عن التغييرات التى تعاقبت على مشيخة الأزهر فثولرز يجعل مشيخة الشيخ سليم من سنة ١٨٩٩ الى سنة ١٩٠٥ ولا يشير بحرف الى مشيخة الببلاوى . على أن رواية المنار يؤيدها ما ورد فى تاريخ الأستاذ الامام ج ٣ ص ٢٧٨ من اشتراك الشيخ حسونه النواوى والسيد على الببلاوى فى تشييع جنازة الشيخ محمد عبده وغياب الشيخ الشربينى ، شيخ الأزهر لعهده ، لانحراف صحته .

وفى خطاب من الشيخ ابراهيم بك الهلباوى إلى عبد الكريم سلمان اشارة الى استقالة الشيخ على الببلاوى — انظر فى تاريخ ج ٣ ص ١٦٧ روايته عن المشايخ الذين تعاقبوا على مشيخة الأزهر وخلاصتها فى ج ١ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ولم يكن محمد عبده شيخاً للأزهر قط كما زعم جولدزيهر ص ٣٢١ .

فى الأزهر باقناع شيوخه ، فبدأ باستمالتهم بزيادة رواتبهم ، (١) فبينما كان الأقلون من الشيوخ يتناولون راتبا يبلغ ستمائة قرش فى الشهر ، كان بعضهم لايزيد راتبهم على ستة عشر قرشا : وكان الأكثرون لاراتب لهم وإنما يعيشون على ما يأخذونه من تلاميذهم أو يكسبونه من أعمالهم الأخرى. (٢) فسعى محمد عبده حتى عينت خزينة الدولة مبلغ ألنى جنيه لمساعدة الأزهر ، يصرف بنظام معلوم ، لابرأى شيخ الأزهر وميله كما كان الحال فى المبالغ السابقة : مع الوعد بزيادة المبلغ إذا جاء بفائدة . فكان هذا حجة له على وجوب تحديد رواتب العلماء وفقا لدرجاتهم ، حتى يعرف كل منهم مقدار ما يتناوله كل شهر بنظام من غير تزلف إلى شيخ الجامع ، أو تعرض لأهوائه .

ثم استصدر بعد هذا قانون كساوى التشريف ، وهى أردية تلبس فى مناسبات معينة لتخص أصحابها بالتشريف ، وتميزهم عن غيرهم ، كما كان الحال فى العصور الوسطى ، فصارت تعطى لمستحقيها بمراعاة الأقدمية وغيرها من المؤهلات وكان الرأى فيها من قبل لشيخ الجامع : يعطى من يشاء ويمنع من يشاء .

ثم وجه عنايتـه إلى الاهتمام بمساكن المجاورين : فوجدها مزدحمة لا تتوفر فيها شرائط الصحة ، ووجد المجاورين يعيشون على جراية لاتكفيهم ، وهى تجرى عليهم وفقا لعادة قديمة جدا ، فسعى إلى زيادتها ، وارتفعت من ٥٠٠٠ رغيف فى اليوم إلى ١٥٠٠٠ ؛ ثم حصل على زيادة من ديوان الأوقاف أيده الخديوى فى الحصول عليها ونظم الأوقاف الخيرية المحبوسة على الأزهر ، وكانت فى حال سيئة فزاد إيرادها من ٤٠٠٠ جنيه سنويا إلى ١٤٧٥٠ جنيها . (٣)

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٧٣ — ٤٧٥ : أجمل وصف إصلاحاته فى الأزهر . ووردت بالتفصيل فى تأبين الشيخ أحمد أبى خطوة للأستاذ الامام — انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها . ونشر هورتن هذه التفصيلات فى ج ١٥ ص ١٠٦ — ١١٣ . ووردت فى دقة وإيجاز فى مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٧ و ٣٨ ونشر المنار سنة ١٩٠٥ تقريراً عن الاصلاحات بعنوان « أعمال مجلس إدارة الأزهر من سنة ١٣١٢ — ١٣٢٢ ، ١٨٩٥ — ١٩٠٥ » . أى من بدء تأليفه إلى استقالة محمد عبده منه . انظر رأى فولرز فى هذا التقرير فى مادة الأزهر بدائرة المعارف الاسلامية . ونشر التاريخ ج ١ ص ٤٢٥ — ٦٠٠ وصفاً مطولا جداً لموقف الأزهر فى ذلك العهد ، والجهود التى بذلت لاصلاحه وما صادفت من مناوأة الرجعية وللدسائس السياسية .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥١ . تشمل هذه الأرقام إيراد ورواتب المساجد الملحقة بالأزهر ، كالجامع الأحمدى والدسوقى ومسجدى دمياط والاسكندرية ويظهر أنها صححت على أساس ما كانت

ووضع مجلس الادارة نظاما لتوزيع الجرايات اليومية التى كانت مصدر ثروة لبعض الشيوخ والموظفين ، وسببا دائما للتخاصم والمشاجرة .

أما أبناء العلماء الذين كانت تؤول اليهم المرتبات المنحلة عن آبائهم بعد وفاتهم ، دون قيد أو شرط ، فقد جعل لهم القانون شرطا لاستيلائهم عليها ، أن يداوموا على طلب العلم ليخلفوا آباءهم فى التدريس . (١)

ثم زاد فى الأماكن المعدة لسكنى المجاورين ، وجدد الأثاث ، وحسن الشرائط الصحية ، وأوصل المياه إلى مساكنهم ليسهل عليهم أداء الفرائض . وأدخل الاضاءة بمصابيح الغاز بدلا من إنارة الزيت القليل الضوء ، وعين طبيب لمباشرة شئون الطلبة الصحية ، ثم أنشئت صيدلية داخل الأزهر لصرف الأدوية مجانا إلى المجاورين ، وأنشىء لهم مستشفى فيما بعد .

ووجه عنايته كذلك إلى الشئون الادارية ، فأعدت مكاتب لادارة الأزهر فى بناء قريب منه ، واستخدم عدد من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع فى القيام بالأعمال الادارية الجديدة ، وكان شيخ الأزهر قبل ذلك يدير الشئون الادارية فى بيته ، حيث يسعى إليه المدرسون والمجاورون ليرفعوا إليه أمرهم ، بينما كان الجانب الأكبر من من الأعمال العادية يقوم بها كاتب واحد ، يستبد بالأمر فيها .

ثم أطال التفكير فى نظام التدريس ، ولكى يتسنى له الحصول على موافقة أغلبية المدرسين على التعديلات التى يرى إدخالها على المنهج ، ألفت لجنة من نحو ثلاثين من أفاضل العلماء ، وعهد إليها فحص العلوم التى تدرس بالفعل ، والاشارة بما ترى إضافته إليها ، على أن ترفع اقتراحاتها إلى مجلس الادارة ، فبينت اللجنة علوم المقاصد ، وعلوم

عليه عند استقالة محمد عبده فى سنة ١٩٠٥ . وتختلف رواية فولرز عن هذه الرواية بعض الاختلاف وذلك فى المقال الذى أشرنا اليه آنفاً . هذا وقد جاء فى التقرير الرسمى الذى نشر سنة ١٨٩٢ بعد تولية الخديوى عباس الثانى بوقت قصير أن عدد المدرسين كان ١٧٨ والمجاورين ٨٤٣٧ . وفى تقرير سنة ١٩٠١ — ١٩٠٢ كان عدد المدرسين ٢٥١ والمجاورين ١٠٤٠٣ ، وهذه الأرقام التى كانت تتغير من عام إلى آخر كانت تشمل المعاهد الملحقة بالأزهر كما شملت أرقام الدخل والرواتب هذه المعاهد أيضا .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٠٤ . لما قطعت هذه المرتبات عن بعض أبناء العلماء الذين عجزوا عن طلب العلم رثى الشيخ عبده لفقرهم وجمع لهم من أهل البر والخير صدقة واسعة دفع هو جانبا كبيراً منها .

الوسائل (١) ، وأضافت إلى علوم الوسائل الحساب ، والجبر ، وتاريخ الاسلام ، والانشاء ، ومتن اللغة ، وآدابها ، ومبادىء الهندسة ، وتقويم البلدان . وألزم طالب الامتحان للحصول على شهادة العالمية ، بأدائه فى علوم المقاصد وبعض علوم الوسائل ، والحساب ، والجبر ، ثم حتم القانون أن يجنب الطلاب فى السنين الأربع الأول قراءة الحواشى والتقارير المطولة ، وأن يفرغوا لتحصيل جواهر العلوم الدينية بطريقة سهلة التناول ، وشرط عليهم التحلى بمحاسن الأخلاق الشرعية .

ثم وضع مجلس الادارة طائفة من القرارات التكميلية ، بعد أخذ رأى العلماء فيها ؛ منها ما تناول طرائق التعليم وسلوك المدرسين ، ومنها ما تعلق بسير الطالب وآدابه مع الأساتذة ، ومع إخوانه من الطلاب .

ثم حددت أوقات الأجازات الدراسية ، وقصر أجلها ، حتى زادت شهور العمل من أربعة إلى ثمانية ؛ وظهر أن القانون الجديد قد أدى إلى إقبال العلماء والطلاب على عملهم فى جد ونشاط .

وكان متوسط عدد الذين يتقدمون إلى الامتحان ثلاثة فى العام ، ولم يتجاوز عددهم الستة فى أى عام من الأعوام ، فزاد بعد القانون الجديد إلى خمسة وتسعين نجح نحو ثلثهم .

وخشى بعض العلماء أن تحول العلوم الحديثة بين كثرة الطلاب وبين تحصيل العلوم القديمة المتداولة ، فعقد الشيخ محمد عبده امتحانا ليظهر أن نسبة الناجحين من الطلاب الذين درسوا العلوم الحديثة والعلوم القديمة أكبر منها فى أولئك الذين قصروا همهم على دراسة العلوم القديمة (٢) وحدها .

ثم تبين له أن مكتبة الأزهر كانت فى أسوأ حال من الاهمال وسوء الانتفاع ، بل كانت فى الواقع لا وجود لها . كانت كتبها موزعة مشتتة فى الأروقة المختلفة ، وكان أكثرها فى حال يرثى لها ، وتسرب كثير من كتبها القيمة إلى أيدى الغربيين ، وبيعت نفائسها إلى باعة الكتب بالثمن البخس . فجىء بهذه الكتب من مخابئها محشوة فى الغرائر والمقاطف ، ووضعت فى المكتبة ، ثم رتبت وصنفت ، ونظم ما بقى منها فى الأروقة المهمة ، وعنى بها عناية تامة .

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٦ .

ثم أنشئت أيضاً مكتبات فى المعاهد التى ألحقت بالجامع الأزهر ، كالجامع الأحمدى والدسوقى ، ومعهدى دمياط والأسكندرية . وأصبحت تخضع لقانون الأزهر ونظامه ، فنالت نصيبها من الاصلاحات التى أدخلت على المعهد الرئيسى ، وأمل محمد عبده أن يتخذ من الأزهر مركزاً لحركة إصلاحية ، ونهضة عقلية فى البلاد كلها .

ثم عاد إلى التدريس فى الأزهر وألقى دروساً فى التوحيد [١] ، وتفسير القرآن ، والبلاغة ، والمنطق .

وينبغى أن نشير هنا إلى ما أبداه الشيخ محمد عبده من عظيم الاهتمام باحياء اللغة العربية ، وأساليبها الفصحى .

وقد استعملها فى دروسه ، وخطبه ، وأحاديثه فى الأزهر وغيره ، ولم يقتصر على هذا ، بل سعى أيضاً لدى ديوان الأوقاف حتى قرر مبلغ مائة جنيه تصرف لأحد العلماء لتدريس أدب اللغة العربية الفصحى فى الأزهر . [٢]

٭ ٭ ٭

لقد أسهبنا فى بيان الجهود التى بذلها الشيخ محمد عبده لاصلاح الأزهر ، لما كان يعلقه عليها من كبير الأهمية ، ولأنها كانت معقد آماله فى القيام باصلاح شامل للاسلام .

ولقد كانت الجهود التى أنفقها خلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته ، متجهة إلى تحقيق هذه الأغراض . على أن مما يؤسف له ، أن مقدار ما وفق إليه من نجاح لم

(١) ان دروسه التى ألقاها فى التوحيد هى نفس الدروس التى ألقاها فى بيروت قبل ذلك بسنوات بعد أن هذبها بعض الشىء (وكان شقيقه حموده بك عبده قد كتبها) ثم طبعها . وأضاف الى هوامشها بعض التعليقات والزيادات والتصحيحات أثناء تدريسه فى الأزهر وأدخل محمد رشيد رضا — الذى حضر هذه الدروس — تعليقات الامام فى المتن نفسه (المنار ج ٨ ص ٤٩٤) ونشرت باسم رسالة التوحيد فى سنة ١٣١٥ — ١٨٩٧ . وعلق عليها محمد رشيد رضا ، ابتداء من الطبعة الثانية وصدرت للخامس مرة فى مصر سنة ١٣٤٦ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) بعد أن عنى بتصحيحها وأضيف إليها تعليقات جديدة — انظر مقدمة الطبعة الخامسة . أما دروسه فى التفسير فقد نشرت أولا فى المنار ثم فى كتاب مستقل فى سنة ١٩٠٤ وسنة ١٩٠٥ وسنة ١٩١١ . انظر هورتن ج ١٢ ص ٩٩ — ١٠٠ ومقدمة عبد الرازق وميشيل بعنوان سيرة الشيخ محمد عبده ومؤلفاته .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩ . بدأ هذا العالم بقراءة كتاب الكامل للمبرد [وهو محمد بن يزيد الأزدى ٨٢٦ — ٨٩٨ انظر بروكلمان ج ١ ص ١٠٨ — ١٠٩] .

يكن متناسباً مع عظمة أغراضه، ولا مع إخلاصه فى مساعيه، وما بذل من جهد مشكور.

فى الحق إنه أدرك جزءا من وطره، وحقق الجانب المادى من غاياته، أما النواحى الروحية، وهى أجل خطراً، فكل ما نستطيع أن نقوله فى شأنها هو أنه نجح فى وضع الأسس التى يمكن أن يقوم عليها البناء فى المستقبل. (١)

وليس لك أن تستنتج من هذا، أن كل الأزهريين أو كثرتهم كانوا يعارضون كل إصلاح؛ فان كثيرا من قادتهم كانوا يدركون ضرورته، وعاونوا الامام عليه، وشجعوه فى جهوده عند ما كان يحظى بتأييد الخديوى، ولكنه لسوء الحظ تغير عليه (٢) وانقلب تأييده له إلى معارضة قوية للاصلاحات التى كان ينادى بها، فرجحت كفة المحافظين. ولما يئس محمد عبده من إدراك النجاح، استقال من مجلس الادارة فى ١٩ مارس سنة ١٩٠٥ (٣) واستقال معه صديقه الشيخ عبد الكريم سلمان، وعضو آخر هو الشيخ السيد احمد الحنبلى (٤) وكان

---

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨٦ يرى المنار ج ٨ ص ٤٧٥ أن الاصلاح الحقيقى يتمثل فى الدروس التى ألقاها الشيخ محمد عبده فى الأزهر واستفاد منها الكثيرون وأنها محل الرجاء فى هذا المكان.

(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦. يروى أن كثرة المتعلمين من المصريين وبخاصة من درس منهم التعليم الحديث كانوا يقرون محمد عبده فى وجوب الاصلاح ولم يكن هو أول من أدرك الحاجة اليه. ولكنه كان أول من جرأ على المجاهرة بذلك — وهذا جوهر رأى المنار أيضا. (ج ٨ ص ٢٣٥ — ٢٣٦).

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٦٥.

(٤) المنار ج ١ ص ٧٦ — تلى هذه الاستقالات استقالة الشيخ على البيلاوى شيخ الأزهر لعهده واستقال قبله ممثلو المذهبين الشافعى والمالكى، وكانت استقالة محمد عبده بمحض إرادته ولم تعزله الحكومة ولم يكن للرجعيين يد فى هذا الأمر. (انظر تاريخ ج ٣ ص ٧٩ هامش) أما الشيخ حسونه النواوى فلم يكن معارضاً للاصلاح عند ما كان شيخاً للأزهر ولكنه كان يرجئه ويسوف فيه لأنه كان يرى أن التغييرات ينبغى أن تكون تدريجية (تاريخ ج ٣ ص ١٩٨ هامش) ويظهر أن هذا كان رأى الجميع حتى أولئك الذين كانوا يعطفون على الاصلاح. (تاريخ ج ٣ ص ١٦٦) أما الشيخ سليم البشرى الذى عينه الخديوى والذى تم فى عهد مشيخته كثير من الاصلاحات الهامة لبرامج التدريس فقد عارض قرارات مجلس الادارة وامتنع عن تنفيذها (المنار ج ٨ ص ٤٧٤ وتاريخ ج ١ ص ٤٩٣ — ٤٩٤) ولم تقف معارضة الخديوى لمحمد عبده عند إصلاحاته فى الأزهر بل عارضه أيضاً فى إصلاح القضاء وديوان الأوقاف والسبب الذى يورده كتاب تاريخ الأستاذ الامام (ج ١ ص ٥٦٢ — ٥٦٩) لهذه المعارضة هو أن الخديوى كان يريد أن يتخذ من الأزهر أداة لتقوية نفوذه السياسى وأن يجعل من أموال الأوقاف وسيلة للوصول الى هذه الأغراض وكان محمد عبده يقف فى سبيل ذلك.

هذا آخر عهده بالأزهر لأنه توفى بعد شهور قليلة ، وعاد الأزهر وقتاً ما إلى سيرته الأولى ونهجه المألوف لا يزعجه من الأمر شيء. (١)

عمله فى الافتاء :

فى ٣ يونيه سنة ١٨٩٩ (٢) أسند الخديوى إلى الشيخ محمد عبده منصب الافتاء فى مصر بعد أن استقال منه الشيخ حسونه النواوى ، فكان بحكم منصبه هذا ، أكبر موظف له حق تفسير الشريعة للبلاد كلها ، وفتاواه نهائية لا ينقضها شيء.

وكان أكثر الذين سلفوه فى منصب الافتاء ، يظنون أن المفتى إنما يعين مستشاراً دينياً لمصالح الحكومة ، فلا يكتب ولا يفتى إلا فى المسائل التى تحال عليه من تلك المصالح . وكل طلب يعرض له من الأفراد عن أى مسألة يطلب معرفة حكم الله فيها . يضرب به عرض الحائط . (٣)

---

(١) مقدمة الرسالة ص ٣٨ هامش ١ تذكر إصلاحات أخرى وبخاصة ماتعلق منها بتعديل مواد الدراسة وقد نفذت فى سنة ١٩٠٧ — انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث فى مصر لتعرف الجهود التى بذلت فى سبيل الاصلاح وكيف قويت المعارضة إلى حد أن عدل عن الاصلاحات فى سنة ١٩٠٩ . ومنذ ذلك الحين تجددت المطالبة بالاصلاح من وقت الى آخر . ويذكر محرر الاجبشيان غازيت (٣ ديسمبر سنة ١٩٢٧) أن الأمر أثير مرة أخرى وأن الحكومة اعتزمت تأليف لجنة لتدلى برأيها فيه وذكر أن بعض مشروعات التجديد تتضمن أشياء لا تقل فى خطورتها عن تغيير الأزهر نفسه وقد أورد « موريسون » التغييرات المقترحة فى مقاله « الأزهر اليوم والغد » الذى نشره ق « العالم الاسلامى الصادر فى ابريل سنة ٩٢٦ » ونفذت هذه التغييرات فى ١٩٣٠ — انظر الهلال نوفمبر سنة ١ ص ٦٠ وما بعدها .

٢) يوافق هذا التاريخ ستاً بقين من المحرم سنة ١٣١٧ انظر المنار ج ٨ ص ٤٨٧ وتاريخ ج ١ ص ٦٠٢ . وقد خلف الشيخ حسونه الشيخ العباسى المهدى بعد وفاته سنة ١٨٩٧ بعد أن ناب عنه نحو عامين فى مرضه الذى أودى به . وكان الشيخ العباسى شيخاً للازهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٨٧ ما عدا عهداً قصيراً من سنة ١٨٨٢ الى ١٨٨٣ وكان فوق هذا مفتيا للديار المصرية من سنة ١٢٦٤ — ١٨٤٧ الى تاريخ وفاته (سنة ١٨٨٧) ما عدا فترة قصيرة حل فيها مكانه الشيخ البنا — مشاهير ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩ انظر ما كتبه ابنه الشيخ محمد عبد الخالق الحنفى . وقد خلف الشيخ محمد عبده فى منصب الافتاء الشيخ عبد القادر الرافعى ولكنه توفى فى اليوم الذى أعلن فيه تعيينه رسميا — انظر المنار ج ٨ ص ٧٥٩ — ٧٦٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ و ج ١ ص ٦٤٦ . يستفتى مفتى الديار المصرية فى الحكم بالاعدام الذى تصدره محاكم الجنايات وفى مسائل الأحوال الشخصية التى تحيلها عليه وزارة الحقانية . وتصدر الفتوى الرسمية على مذهب أبى حنيفة أما الفتاوى الأخرى فعلى مذهب المستفتى تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

فلما أسند هذا المنصب إلى الشيخ محمد عبده ، خشى أن يكون اختصاصه ضيقاً محدوداً وألا يتيح له كثيراً من الفرص للخدمة العامة ، بالرغم من علمه بأنه أسمى المناصب التى يتطلع إليها فقيه فى الاسلام (١) ولكنه وفق فى إلباس وظيفته ثوباً جديداً من الرفعة والجلال ، دأبه فى كل وظيفة أسندت اليه (٢) وفتح بابه لافادة الأفراد (٣) فجعل للمنصب شأناً ونفوذاً لم يعرفا له من قبل ، وظل متقلداً منصب الافتاء إلى أن وافته المنية . (٤)

كانت الفتاوى العديدة التى أفتى بها ، تتناول الأمور التى نشأت عن مخالطة المسلمين فى مصر لغيرهم ممن يخالفونهم فى الجنس ، ويباينونهم فى الدين ، وكانت تمس كذلك أحوال المدنية الحديثة ، ولا سيما ما نشأ عن الظروف التى جعلت المصريين يخضعون للقانون أكثر من خضوعهم للشريعة .

وكانت فتاواه كلها تتميز بروح من الاستقلال والتحرر من أغلال التقليد ، وتزخر بالرغبة القوية فى جعل الاسلام ملائماً لحاجات المدنية الحديثة ، ولكن هـ الاستقلال فى الرأى هاج عليه معارضة مرة ممن ظلوا يستمسكون بأهداب القديم .

وأشهر فتاواه اثنتان :

الأولى تحل للمسلم ذبائح الكتابيين .

والثانية تحل إيداع الأموال فى صندوق التوفير ، وأخذ الفائدة عليها .(٥)

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٩ .

(٤) ورد هنا فى مشاهير ج ١ ص ٢٨٢ وعبد الرازق وميشيل ص ٣٨ وجولدزيهر ص ٢٢١ واتفقت جميع مراثى الصحف التى اشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب تاريخ الأستاذ الامام على ذلك من غير استثناء ولكن هورتن يقول إنه عزل من منصب الافتاء قبل وفاته بشهور قليلة ج ١٣ ص ١١٤ واستند فى هذا الى فقرة وردت فى كتاب التاريخ ج ٣ — ١٨٣ إذ يقول «غير أنه لم يمض عليه إلا ثلاثة شهور حتى عزل من منصبه بسعى العلماء المضادين له » وهذه الفقرة تتعلق بمجلس الادارة الذى استقال منه كما ذكرنا وليس بمنصب الافتاء .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ ، ١٦٧ ، ٢٧٩ — مقدمة الرسالة ص ٣٨ — هورتن ج ١٤ ص ٧٥ . وذكر كتاب التاريخ وكتاب مشاهير ج ١ ص ٢٨٧ فتوى ثالثة أحل فيها للمسلمين أن أن يلبسوا ملابس الكتابيين أى ملابس الأوروبيين والأساس الذى بنى عليه هذه الفتاوي هو أن القرآن لم يرد فيه منع صريح وبخاصة لمن هم مضطرون لمعاشرة الأوروبيين تاريخ ج ١ ص ١٦٧ — تجد نصوص الفتاوى فى تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ وما بعدها .

. وأذاعت فتاواه شهرته فى الآفاق وأبعدت صيته فى العالم الاسلامى، وجعلته زعيما من زعماء عصره يشار إليه بالبنان ويقصده القاصى والدانى من مشارق الأرض ومغاربها، لاستفتائه فيما يريدون.(١)

ولم تقتصر جهوده على إصدار الفتاوى بل كان من خير ما فعله تفتيشه للمحاكم الشرعية التى تحكم فى الأحوال الشخصية حسب ما تقضى به الشريعة. وكان من اختصاص منصب الافتاء ما هيأ له إشرافا خاصاً على هذه المحاكم، وقد دفعه الاهتمام باصلاحها وبما ينبغى أن يكون لها من احترام إلى الالتفات إليها بنوع خاص: فعهدت إليه الحكومة بتفتيشها، وأطلقت يده فى ذلك. (٢) فذهب إلى التفتيش فى كل أرجاء القطر، وطاف الوجهين البحرى والقبلى، ولم يدع محكمة مديرية أو مركز إلا شاهدها بنفسه، وبحث أعمالها بحثاً دقيقاً، وتعرف حال موظفيها (٣) وكان ما وصلت إليه المحاكم الشرعية من العجز، راجعاً فى الغالب إلى النقص فى كفاءة القضاة وغيرهم من الموظفين، وعجزهم عن سلوك الطريق القانونى الصحيح، وقلة رواتبهم، وسوء الأماكن المخصصة للمحاكم (٤) وعدم لياقتها، فكتب تقريراً وصف فيه تلك الحال السيئة، وبين طرق علاجها وما يراه لاصلاح تعليم القضاة، ورفعه إلى نظارة الحقانية، فأحلته محل الاعتبار، واتخذت الاجراءات الكفيلة بتنفيذ ما تيسر منه. (٥) واهتم مجلس شورى القوانين فى ذلك العهد أيضاً باصلاح المحاكم الشرعية فألفت الحكومة بناء على طلبه لجنتين برئاسة الشيخ محمد عبده، إحداهما تتألف من نخبة من أفاضل العلماء، لجمع ما يلزم لعمل القضاة من الأحكام الشرعية، والثانية من أكابر العلماء وبعض ذوى الشأن، لتقترح مشروعا

---

(١) المنار جـ ٨ ص ٤٨٧.

(٢) تاريخ جـ ٣ ص ١٥٦ هامش جعل حجته فى التفتيش أنه شيخ الحنفية وعضو فى لجنة انتخاب القضاة فلا بد له من معرفة حال الموجودين منهم فى الوظائف وأن يبرىء لها من يخلفهم عند انفصالهم منها (تاريخ جـ ٣ ص ٢٦٢).

(٣) تاريخ جـ ٣ ص ٢٤٨، ٢٦٢.

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٨.

(٥) المنار جـ ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ جـ ٣ ص ٢٤٨، ٢٦٣ و جـ ١ ص ٦٠٦ وما بعدها — مقدمة الرسالة ص ٣٦ — هورتن جـ ١٤ ص ٧٤ و ٧٥. نشر التقرير على أجزاء فى المنار جـ ٢ من أول الصفحات ٥٧٧، ٥٩٣، ٦٠٩، ٦٢٥، ٦٤٨، ٦٦٣ ونشرت مقدمته فى ص ٧٥٩ — انظر نص التقرير فى تاريخ جـ ١ ص ٦٠٨ وما بعدها.

لانشاء مدرسة القضاء الشرعي [١] وقدم الشيخ محمد عبده مشروعه إلى الحكومة قبل سفره إلى الإسكندرية بأيام قلائل . حيث مرض بها المرض الذي توفى به . [٢]

وبحكم وظيفة الافتاء ، كان الشيخ محمد عبده عضواً في المجلس الأعلى لادارة الأوقاف ، فسعى في تأليف لجنة كان هو أحد أعضائها للبحث في إصلاح حال المساجد وشروط الخدمة فيها [٣] ، وكتب تقريراً ضمنه اقتراحات للاصلاح ، من أهم ما جاء به : أن يكون الأئمة ، والخطباء ، والمؤذنون .. الخ ، من علماء الأزهر ، وأن يكلف الامام بأن يدرس في الجامع الذي يوظف فيه درساً لعامة الوافدين عليه والمصلين فيه ، وأن تحسن رواتب موظفي المساجد [٤] . وقدم هذا التقرير إلى المجلس غير أنه لم ينفذ إلا جزء منه بسبب تدخل الخديوي في الموضوع . [٥]

عمله في مجلس شورى القوانين :

بعد أن أسند إلى محمد عبده منصب الافتاء ، عين في ٥ يونيه سنة ١٨٩٩ عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين ، وحضر جلسته التي انعقدت في ٢٩ يونيه . [٦]

وكانت مصر حينذاك ، حديثة العهد بالحكم النيابي ، وتبدو هذه الحقيقة في تحديد سلطة المجلس ، (فقد كان رأيه استشارياً فقط) وفي طرق قيامه بعمله ، تلك الطرق التي كانت وليدة المصادفة ، وفي ضعفه وعدم اطمئنان الحكومة إليه وسوء التفاهم الذي كان بينه وبينها ، وفقدان ثقتها فيه ، وقلة تقديرها له . [٧]

وقد أدى محمد عبده للمجلس خدمات جليلة ، وبرهن على أنه برلماني قادر ، وخطيب

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٣٨ ، ٢٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٨ ، ٢٦٣ — أنشئت مدرسة القضاء الشرعي بالفعل في سنة ١٩٠٧ انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، ج ١ ص ٦٣٠ وما بعدها .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٦١ — لائحة المساجد في المنار ج ٨ ص ٣٠٧ — ٣١٤ — تاريخ ج ١ ص ٦٣٣ وما بعدها — هورتن ج ١٤ ص ٧٦ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٣٠٧ انظر تفاصيل معارضة الخديوي للائحة والوسائل التي استخدمها في ذلك في التاريخ ج ١ ص ٥٠٨ وما بعدها .

(٦) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ١ ص ٧١٩ وما بعدها و ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٧) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ — ٢٤٨ و ج ١ ص ٧٢١ وما بعدها — هورتن ج ١٣ ص ١٠٣ مقدمة الرسالة ص ٣٧ .

مفوه ، وأثبت كفاءته فى عضوية اللجان ، كما أثبت أنه كان إدارياً مجرباً ، ومستشاراً حصيف الرأى ، واسع الخبرة فى جميع الشؤون ؛ فلم يلبث أن أصبح روح المجلس ، مسموع الكلمة ، محترم الرأى . وكان رئيساً لأكثر اللجان الهامة التى كانت تفحص ما تحيله الحكومة إلى المجلس من الأعمال ، ورأس كل لجنة عينها المجلس لتتفاهم مع الحكومة على أمر من الأمور . فدخلت المجلس روح جديدة من حسن التفاهم والثقة المتبادلة بينه وبين الحكومة التى أصبحت تحفل برأيه ، وزاد اعتباره فى نظرها ؛ وفى نظر البلاد كلها .

وقد خص الشيخ محمد عبده هذه الأعمال بالكثير من وقته ؛ لأنه كان يعتقد أنه يعاون على إصلاح الحكومة النيابية ، وذلك بالمساهمة فى خلق تقاليد من الجد والاهتمام بالبحث فى الأمور العامة ، وتربية الرأى العام ، حتى إذا ارتقت هذه الملكة فى هيئة المجلس ؛ فانها تنتقل منها إلى الهيئة التى تخلفها ؛ وكان فى الوقت نفسه يعمل على تربية الأمة فى جملتها ، بتحميلها نصيباً من التفكير فى شئونها .(١)

عمله فى الجمعية الخيرية الإسلامية :

لما تنقل محمد عبده فى ربوع أوربا ، تأثرت نفسه بما رآه من المعاهد الخيرية فى تلك البلاد ، وبما شاهده من اهتمام الناس بالتعاون على فعل الخير ، والتضافر فى أداء الخدمة العامة ، ووجد أنه أمام أحد الاتجاهات التى ينبغى أن يحذو المسلمون فيها حذو الأمم المسيحية ؛ فالإسلام يأمر بالاحسان الفردى ، ويدعو إلى البر بالفقراء والمساكين ولكن حتى يومنا هذا ، لم ينجح الجهد الاجتماعى المنظم لمساعدة الفقير وإعانة البائس نجاحا كبيراً فى أى قطر من الأقطار الاسلامية (٢). فلكى يعود المسلمين الاجتماع للخير ، والتعاون على البر والخدمة العامة ، ولكى يشعر قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والاحسان إلى الفقراء ؛ (٣) دعا الشيخ محمد عبده إلى تأسيس الجمعية الخيرية الاسلامية فى سنة ١٣١٠ هـ

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ .

(٢) هذا معنى ما قرره محمد رشيد رضا فى المنار ج ٨ س ٤٩٠ فانه يقول إن المسلمين يعوزهم شيء للحياة الاجتماعية فى هذا العصر هو أهم شيء وعليه يتوقف كل شيء . ، . . . . . وهو التعاون على الخدمة العامة والأعمال المشتركة وإنك لا تكاد ترى فى قطر اسلامى جمعيات ولا شركات ناجحة يرجى خيرها للأمة إلا ما بدأ به مسلمو الهند ومصر فى ظل الحرية الانجليزية ولا يزال كثيره فى مهد الطفولة .

(٣) المنار — ج ٨ ص ٤٩١ .

(١٨٩٢م) ؛ وكان من أعضائها المؤسسين[١] وكان غرض الجمعية المباشر إعانة العاجزين من المسلمين عن الكسب بالمال ، وإنشاء المدارس لتعليم أبناء الفقراء الذين لم يكن فى مقدورهم تحمل نفقات التعليم ، فتضافر الشيخ محمد عبده مع غيره من المؤسسين ، وبذل جهداً عظيما فى دعوة الأغنياء والوجهاء الى تأييد الجمعية ومدها بالمال ، وفى تنظيمها وتوجيه جهودها ، والدفاع عنها ، وهى فى طور الطفولة ، عند ما نسب اليها أنها تضمر مقاصد سياسية وراء أعمالها الظاهرة .

وفى سنة ١٣١٨—١٩٠٠ انتخب رئيسا للجمعية ؛ فزاد اجتهاده فى خدمتها [٢] وظل فى رياستها إلى أن عاجلته المنية . [٣]

عمله فى جمعية احياء الكتب العربية :

أشرنا من قبل إلى الجهود التى بذلها محمد عبده ، لما كان محرراً أول للوقائع المصرية ؛ وأيام اتصاله بالأزهر ؛ لاحياء اللغة العربية ؛ والنهوض بها إلى المستوى الذى بلغته عند ما كانت الثقافة العربية فى أوج مجدها . ولم يكن هذا تطرفا منه فى الحماس للعلم ؛ بل كان يرى أن اللغة العربية هى أساس الدين ؛ [٤] وأن حياة المسلمين بدون حياة لغتهم من المحال ؛ [٥] فاصلاح اللغة إذن لابد منه ؛ لأنها وسيلة لاصلاح الدين .

وفى كلمته التى ألقاها فى تونس على ملأ عظيم من العلماء والفضلاء ، يقول :

« إن إصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لاصلاح عقائدنا ؛ وجهل المسلمين بلسانهم هو الذى صدهم عن فهم ما جاء فى كتب دينهم ، وأقوال أسلافهم ؛ ففى اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم ، وكنوز الأدب ؛ ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان . [٦]

على أنه كان يرى أن إحياء اللغة العربية ؛ بمثل الكتب التى كانت تدرس فى

---

(١) نفس المصدر ص ٤٩٠ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ و ج ١ ص ٧٢٦ وما بعدها .
(٢) انظر نتائج جهوده فى المنار ج ٨ ص ٤٩١ وتاريخ ج ٣ ص ٢٤٤ .
(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ .
(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩ .
(٥) المنار ج ٨ ص ٤٩١ .
(٦) تفسير سورة العصر وكتاب عام فى التربية والتعليم ص ٩١ الطبعة الثانية مطبعة المنار مصر سنة ١٣٣٠ — ١٩١١ .

الأزهر محال [١]، وأن لابد للاصلاح من إحياء نتب الأئمة وكبار العلماء « أيام كان العلم حياً في الأمة » . فأسس في سنة ١٩٠٠ جمعية تحت رآسته سميت « جمعية إحياء العلوم العربية » . [٢] وقامت بطبع كتابين قيمين بعد أن حصل الشيخ عبده على نسخ خطية لها من الخارج، [٣] ثم طبعت بمعونة الشيخ محمد الشنقيطى كتاباً في اللغة في سبعة عشر مجلداً، [٤] وشرع في طبع كتاب الموطأ للامام مالك، بعد أن جاء بنسخ خطية له من تونس، وفاس، وغيرهما من البلاد. [٥]

ووالى بتشجيعه أولئك الذين كانوا يساهمون في إحياء النهضة الأدبية التي كان يعمل لها، سواء أكانت مساهمتهم بالتأليف، أم بالنقل من اللغات الأجنبية. [٦]

دفاع عن الإسلام :

حذا محمد عبده حذو جمال الدين؛ ونهج نهجه في الدفاع عن الاسلام، ورد هجمات الطاعنين عليه كلما اقتضى الحال ذلك، أو لاحت الفرصة له.

وله في هذا مواقف مشهودة. أشهرها اثنان: أولهما رده على المسيو جبرائيل هانوتو، وزير الخارجية الفرنسية. والثاني: رده على فرح أنطون، محرر مجلة الجامعة، وكان رده على هذين الخصمين قوياً مفحما، أذاع شهرته في العالم الاسلامى وجعله أقدر المحدثين في الدفاع عن الاسلام.

كانت جريدة الجورنال دي پاري قد نشرت في أوائل سنة ١٩٠٠، مقالا للمسيو

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٩١.

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٩١ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٧ و ج ١ ص ٧٥٣ وما بعدها.

(٣) هذان الكتابان هما أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز لعبد القاهر الجرجانى (المتوفى سنة ١٠٧٨ م. انظر بروكلمان ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ هامش ٥٠٤).

(٤) هو كتاب المخصص لابن سيده اللغوى الأندلسي (١٠٠٧ — ١٠٦٦) انظر بروكلمان ج ١ ص ٣٠٩.

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٩١. اسمه كتاب المدونة انظر هورتن ج ١٣ ص ١١٣. وانظر أيضاً كتاب محمد عبده إلى مولاى عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى وإلى مولاى إدريس بن عبد الهادى قاضى القضاة والمدرس بجامع القرويين بفاس وهما يتعلقان بطلب المخطوط. تاريخ ج ٢ ص ٥٤٥ و ٥٤٦.

(٦) تنسب جريدة الوطن الفضل إلى الشيخ محمد عبده في أن عرب حافظ ابراهيم الشاعر المشهور كتاب البؤساء. وقد أهداه المعرب إلى محمد عبده « موئل البائس ومرجع اليائس » تاريخ ج ٢ ص ٥٥٣ — انظر خطاب المعرب إلى الشيخ عبده ورده عليه — انظر أيضاً رسائل الامام إلى النقلة والمؤلفين ص ٥٥١ — ٥٥٤.

هانوتو بعنوان « وجها لوجه مع الإسلام والمسألة الاسلامية » . ونقل المؤيد هذا المقال . (١)

وكان الغرض الأول الذى رمى إليه المسيو هانوتو من مقاله هذا : هو أن يحرك الحكومة الفرنسية ، والشعب الفرنسى ، إلى التحقق من وجود اختلافات بين وجهة نظر الشعوب الاسلامية فى المستعمرات الفرنسية ، ووجهة النظر المسيحية . ولكى يحث حكومته على « تحرير متن سياسى وجيز ، يتضمن أصول ومبادىء علاقاتهم مع العالم الأسلامى ».(٢) بعد إطالة البحث وإمعان النظر فيه . وأراد أن يؤكد وجود الفروق بين الدينين ، أو بعبارة أخرى بين المدنيتين : المسيحية والاسلامية ، وإحداهما آرية الأصل والأخرى سامية النسب . فناقش هانوتو رأى كل منهما فى مسألتين أساسيتين فى الدين ، وهما : ذات الله ، والقضاء والقدر أو اختيار العبد فى أفعاله . فاعتقاد المسيحيين فى التثليث أو بعبارة أخرى فى الأله الانسان ، واتصاله بالأله الرب بروح القدس ، جعلهم يرفعون مرتبة الانسان ، ويخولونه حق القربى من الذات الألهيه : بينما العقيدة الاسلامية فى التوحيد وفى تنزيه الله عن البشرية ، وتقديسه إلى حد تنقطع النسبة فيه بينه وبين الانسان ، اتجهت إلى جعل الانسان فى حضيض الضعف ، ودرك الوهن .

وكذلك العقيدة المسيحية القائلة بحرية الانسان واختياره ، دفعته إلى ميدان الجلاد والعمل ، وألقت به فى غمرات التنافس الحيوى ، فى حين أن المسلمين ، جعلهم اعتقادهم فى القضاء والقدر ، يخضعون خضوعا أعمى إلى ناموس لا يعرف التحول والتبدل .

ما كاد محمد عبده يقرأ هذا المقال فى جريدة المؤيد حتى أرسل إليها فى الحال رده عليه . واستهل مقاله بنقد علم المسيو هانوتو بالتاريخ ؛ ثم قرر أن الحضارة التى وصل إليها الأوروبيون ، لم تصل إليهم إلا مع المهاجرين الأولين الذين زحلوا إليها من البلاد الشرقية الآرية ، وأن اليونان الذين سماهم المسيو هانوتو معلمى أوروبا ؛ اقتبسوا مدنيتهم من مخالطة الأمم السامية . وبينما كانت أوروبا لا تعرف مدنية غير التسافك فى الدماء وإشهار الحرب : جاء الاسلام إليها حاملا معه علوم أهل فارس والمصريين والرومان واليونان ، بعد أن نظف جميع ذلك ونقاه من الأدران والأوساخ التى تراكمت عليه بأيدى الرؤساء

---

(١) تاريخ جـ ٢ ص ٣٨٢ . مقال المسيو هانوتو ص ٣٨٢ — ٣٩٥ ورد محمد عبده عليه ص ٣٩٥ — ٤١١ . انظر التفاصيل فى تاريخ جـ ١ ص ٧٨٩ وما بعدها .

(٢) تاريخ جـ ٢ ص ٣٩٣ .

فى الأمم الغربية .[١]

ثم قرر الشيخ عبده أن الأمم يأخذ بعضها عن بعض فى المدنية متى مست الحاجة ، وقد أخذ الغرب الآرى عن الشرق السامى ، أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل .[٢] فلم يبق من معنى للمدنية يريده المسيو هانوتو ، إلا الدين .

وهنا يقرر محمد عبده أن دين التوحيد ليس دينا سامياً بل هو دين عبرانى فقط عرف به ابراهيم عليه السلام وبنوه ، أما بقية الساميين من عرب ، وفينيقيين ، وآراميين وغيرهم فقد كانوا وثنيين .[٣]

أما الكلام فى القدر فلم يختص بملة من الملل ، فقد عظم الخلاف بين المسيحيين أنفسهم فى القول بالقدرة والاختيار ، واستشهد الشيخ عبده بمذهب التوميين أتباع القديس توما والدومينيكيين وهم جبرية ، بينما أشياع لويولا «الجزويت» قدرية اختيارية . وليس القول بالجبر مذهباً سامى الأصل ، كما يقول المسيو هانوتو ، بل لم تنبت أصوله ، وتتشعب فروعه إلا بين الآريين.[٤] وقد عاب القرآن على أهل الجبر رأيهم وأنكر عليهم قولهم : « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء » بقوله : « كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون » . وأثبت الكسب والاختيار فى نحو أربع وستين آية ، وجاء النبى والصحابة فى صدر الاسلام فى عملهم وقولهم بما يؤيد ذلك ، فقد كانوا مثلا فى الدأب والسعى إلى نشر الاسلام ، حتى كان من آثارهم فى هذا السبيل ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله .

ثم يقول : « ولكن لا أنكر أن الزمان ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة ..... ففشا الكسل بين المسلمين ..... وهذا الضرب من المتصوفة أيضاً من حسنات الآريين فانه جاءنا من الفرس والهنود » .[٥]

ثم ناقش محمد عبده النقطة الثانية ، وهى العقيدة الخاصة بوحدانية الله وتنزيهه ، ووازن بالمقارنات التاريخية بين فكرة الله عند الشعوب الافريقية الساذجة وعند

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٧ .
(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٩ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٠٠ .
(٤) نفس المصدر ص ٤٠١ .
(٥) نفس المصدر ص ٤٠٣ .

البوذيين والبراهمة ، وبين نظرية فلاسفة اليونان وكهنة قدماء المصريين ، وقرر أنهم انتهوا وهم فى ذرى مدنيتهم إلى التوحيد ، وأنه أسمى ما يصل إليه العقل الانسانى بينما المسيحيون يصرحون بأن عقيدة التثليث لامجال للعقل فيها (١) . وقد انبث دعاة المسيحية بين الوثنيين يدعونهم إلى الآله الواحد ، وكان التنزيه قوام دعوتهم إلى أيام الامبراطور قسطنطين ، ولم تظهر آثار التشبيه فيهم إلا بعد قرون . وامتد الغلو فى التشبيه . فاستشرى الفساد فى الأمم النصرانية حتى ظهر الاصلاح . (٢)

لما ظهر مقال الشيخ محمد عبده انبرت الأهرام للدفاع عن المسيو هانوتو زاعمة أنه حصل تحريف فى ترجمة مقاله ، ثم اطلع المسيو جبرائيل هانوتو على ما كتب فى الأهرام الفرنسية ، فكتب مقالا آخر فى جريدة الجورنال بعنوان : « الاسلام أيضا » ؛ وترجمته جريدة المؤيد فى عددها الصادر فى ٢١ مايو سنة ١٩٠٠ وبين فيه هانوتو أنه لم يقصد التهجم على الاسلام أو الطعن فيه ، وأنه ينظر إليه بعين الاحترام والاعتدال والمسالمة والتوفيق . (٣)

ثم حدث بعد ذلك أن سافر صاحب الأهرام إلى باريس ، فتحدث إلى المسيو هانوتو فى الموضوع ، ونشر الحديث فى جريدته الصادرة فى ١٦ يوليه سنة ١٩٠٠ (٤) ونفى هانوتو فى حديثه هذا أنه قصد الطعن فى الاسلام ، وقرر أنه لا يستطيع مع هذا أن يقول ، بأن الشرق سائر على منهاج حكومات أوروبا فى العدالة والحرية والمدنية . وأنه لا يعتقد أن الجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية فى الاسلام فيه ضمان لمستقبل الشرق السياسى . وأن أوروبا تعلمت كيف تفصل بين السلطتين لخيرها .

وأجاب محمد عبده على هذا الحديث فى ثلاث مقالات نشرها المؤيد (٥) ودعا المسلمين إلى الاعتبار بما جاء فى كلام المسيو هانوتو الذى أرشدهم إلى وجوه ضعفهم حتى يجعلوا

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٠٦ .

(٢) نفس المصدر ٤٠٧ .

(٣) نفس المصدر ٤١١ . انظر المقال ص ٤٥٢ — ٤٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٥٨ — ٤٦٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٦٧ — ٤٨٤ فنشرت المقالة الأولى فى عدد المؤيد الصادر فى ٢٥ يوليه سنة ١٩٠٠ . انظر أيضاً الاسلام والرد على منتقديه مطبعة توفيق الأدبية القاهرة ١٣٤٣ هـ . ١٩٢٤ — ١٩٢٥ م ص ٦٢ هامش فقد اشتمل على سلسلة مقالات هانوتو وأحاديثه ورد محمد عبده عليها وعلى أربع مقالات أخرى لمحمد عبده نقلت عن رسالة التوحيد ومقال لجمال الدين من كتابه الرد على

انفسهم لائقين لمنافسة أوروبا ، وبين أغراض الجامعة الاسلامية التى أشار إليها المسيو هانوتو فأظهر أنها أغراض دينية لا سياسية . فهى محاولة لدعوة المسلمين إلى إصلاح شئونهم بالوسيلة الوحيدة التى يرجى نجاحها . وهى إصلاح الدين . واعترف صراحة بضعف المسلمين وعيوبهم التى يرجو إصلاحها بهذه الحركة . وقرر أن الأمراء السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين ، لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته بارتكاب المظالم . والمغالاة فى وضع المغارم . والمبالغة فى التبذير الذى جر الويل على بلاد المسلمين . وأعدمها أعز شىء لديها وهو الاستقلال .(١)

أما مقاله الثانى فى الدفاع عن الاسلام فقد كان ردا على مقال كتبه المحرر المسيحى لمجلة الجامعة العثمانية . عن ابن رشد الفيلسوف المسلم الأندلسى المشهور . وعرض فيه للموازنة بين تسامح النصرانية والاسلام نحو العلم والفلسفة . وقرر أن المسيحية كانت أوسع صدراً للعلماء والفلاسفة ، وأقل اضطهاداً لهم ، وأن هذا يرجع إلى أن الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية فى الاسلام جعل التسامح أصعب فى الاسلام منه فى النصرانية ودال على رحابة صدر المسيحية بانتصار العلم بالفعل على الاضطهاد المسيحى فى أوروبا ، ولذلك نما غرسه وأثمر المدنية الحديثة ، ولكنه لم يتمكن من التغلب على اضطهاد الاسلام له إلى وقتنا هذا ، ثم ذهب المقال إلى أن علماء المسلمين ينكرون تأثير العلل الثانوية ، وإلى أن ابن رشيد كان فى الواقع زنديقا .(٢)

وقد تناول رد الشيخ عبده الكلام على المسائل الأربعة التى اشتمل عليها مقال فرح أنطون ، أما الأولى فهى التى تقول : إن المسلمين أفسحوا صدورهم لفلاسفتهم دون غيرهم من أهل الأديان الأخرى .

وقد أثبت فى رده سعة صدر المسلمين مع أهل الأديان الأخرى ، والجنسيات

الدهريين ومقال لمحمد بك فريد وجدى نقل عن كتابه المدنية والاسلام وسلسلة من المقالات التى ظهرت فى المؤيد فى يناير سنة ١٩٠٠ خاصة بالمؤتمر الاسلامى للتعليم الذى عقد فى كلكتا بالهند فى ٢٧ ديسمبر سنة١٨٩٩ .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية — مطبعة المنار ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٤١هـ . ١٩٢١ م ص ٤،٥ من المقدمة و ص ٧ و ٨ و ٩ التى لخص فيها محمد عبده نقط البحث — وقد ظهر رده أولا فى مجلة المنار ونشر تحت العنوان السابق .

المختلفة ، بما ذكره من أسماء المؤرخين والفلاسفة غير المسلمين الذين عاشوا فى كنف الاسلام .

وذهب فرح أنطون فى النقطة الثانية إلى أن الفرق الاسلامية حارب بعضها البعض من أجل معتقداتهم الدينية ، وقد أنكر الامام ذلك ونفاه .

أما النقطة الثالثة . فهى التى تقول بأن طبيعة الاسلام تقضى على تسامحه أزاء العلم . بينما المسيحية تظاهره وتشجعه . وكان هذا القول فى نظر الامام أهم ما ورد فى المقال ، فأفاض فى مناقشته ، وأسهب فى الرد عليه وتناول الأصول التى تبين طبيعة المسيحية وقارنها واحداً فواحداً ، بمبادىء الاسلام ، و بين ما بينهما من فروق ، وأظهر غايات كل منهما ونزعاته .

أما النقطة الرابعة التى ذهبت إلى أن الأوربيين يجنون ثمار المدنية الحديثة بفضل ما فى النصرانية من تسامح ، فقد أجاب عليها مبينا كيف أن المسيحية لم تكتف باضطهاد علمائها فحسب ؛ بل اضطهدت أيضاً العلماء من سائر الملل الأخرى ، وأظهر كيف خدم الاسلام العلم والمدنية . وكيف ظلل الأمراء المسلمون بحمايتهم العلماء ممن يشاركونهم فى الدين أو يخالفونهم فيه ، ثم أسهب فى مناقشة الأسباب التى أدت إلى جمود المسلمين فى العصر الحاضر ؛ وما أفضى إليه من تأخر أحوالهم ، وختم دفاعه بالرد على مسألة أثارها الكاتب . فتكلم على فلسفة ابن رشد . وعلى رأيه فى المادة . والوجود ، ورأى المتكلمين فيهما .

مشاريع لم تتم :

كانت استقالة محمد عبده من مجلس إدارة الأزهر سبباً فى فشل الكثير من خططه ، فقد نزل على رأى الشيخ على البيلاوى ؛ شيخ الأزهر لعهده ، فألقى دروساً فى التاريخ الاسلامى ؛ واعتزم أن يصنف فيه كتابا مدرسياً على أحدث الطرق [1] ، فلما انقطعت صلته بالأزهر ، صرف فكره عن هذا الأمر .

هذا إلى أنه لما ألفى نفسه غير قادر على صد تيار المعارضة فى الأزهر ؛ أيقن بأن آماله فى أن يجعل من الازهر ، مركزاً لتعليم رجال يصلحون الاسلام ويحيونه ، لم يكتب لها التوفيق ، ففكر عند ذاك فى إنشاء معهد جديد لهذا الغرض ؛ ينظمه حسب ما يتراءى

---

(١) المنار جـ ٨ ص ٨٩٩ .

له وأوقف سرى من الباشاوات قطعة من الأرض لبناء المعهد ، وأخذ فى إعداد الخطط اللازمة ، لانشائه ولكن تعطل المعهد لموته . (١)

وقد عاجلته المنية قبل أن يتم تفسيره للقرآن (٢) . وكان قد فكر أيضا فى تأليف شركة تنشىء جريدة عربية يومية فى القاهرة ، تكون نموذجا للصحافة على أن يدقق فى اختيار محرريها وكتابها ، وعلى أن يكون جل عنايتها بالاصلاح العام ، ورواية الأخبار الصادقة الصحيحة ، وأن يكون اهتمامها بالشئون السياسية ضيقا محدوداً ، وقد تقدم المشروع كثيراً ولكنه مات بموت الامام . (٣)

وكان أيضا ينوى السياحة فى بلاد الهند والفرس وروسيا ، ليختبر حال المسلمين فى المشرق : كما اختبرها فى المغرب ، فيعرف ما يصلح لجميع شعوب المسلمين من التربية والعمل ، وما يصلح الآن لبعضها دون البعض . (٤)

مرضه ووفاته :

مرض الشيخ عبده مرضه الأخير فى منزل صديقه محمد بك راسم : برمل الاسكندرية ليلة سفره إلى أوروبا (٥) وكان مرضه طويلا : ولكنه كان يبدو بسيطا إلى أسبوع قبل وفاته .(٦) وكان قد أصيب به من قبل فى شكل خطير أثناء رحلته إلى السودان قبل الحوادث التى جرت فى الأزهر وأفضت إلى استقالته(٧) ، وكان يعتزم السفر إلى أوروبا للمعالجة ثم يتوجه إلى مراكش (٨) ولكن سرعان ما ظهر استحالة السفر ، وبعد مرض أيام قليلة نزل به قضاء الله فى الساعة الخامسة من مساء الثلاثاء ١١ يوليه سنة ١٩٠٥ ، الموافق ٨ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ . (٩)

---

(١) أوقف الأرض المذكورة أحمد باشا المنشاوى المنار جـ ٨ ص ٨٩٥ وأنشأ المدرسة بعد ذلك محمد رشيد رضا انظر فيما بعد الكلام على مدرسة الدعوة والارشاد .

(٢) وصل فى تفسير القرآن الى سورة ٤ آية ١٢٥ — المنار جـ ١٨ سنة ١٩٢٧ ص ٦٥٤ انظر الكلام على تفسير المنار فيما بعد .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٨٩٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٩٦ .

(٥) تاريخ جـ ٣ ص ٩ و ٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٩ ، ١٥١ — أصيب بسرطان فى الكلى .

(٧) أى فى الشتاء السابق — تاريخ جـ ٣ ص ١٧٩ هامش .

(٨) نفس المصدر ص ١٥١ .

(٩) نفس المصدر ص ٩ ، ٦٠ ، ١٥١ المنار جـ ٨ ص ٣٧٨ — لاحظت بعض الصحف

وفى صباح اليوم التالي ، شيعت جنازته فى احتفال مهيب إلى محطة السكة الحديدية حيث نقل جثمانه إلى القاهرة فى قطار خاص أعدته الحكومة ، ووقف فى طريقه على كثير من المدن الكبيرة ليتمكن المعزون الذين ازدحمت بهم أرصفة المحطات من إبداء شعورهم نحو الفقيد الراحل. (١)

وكانت جنازته فى القاهرة أكثر هيبة وجلالا منها فى الاسكندرية ، سار فيها كبار الموظفين والممثلون السياسيون ، وفرق من الجيش وفرسان البوليس ، وأفاضل العلماء والرؤساء الروحيون ، وكثير من السراة والوجهاء وطلاب الأزهر ، وأناس كثيرون من جميع الطبقات والملل . ونقل جثمانه إلى الجامع الأزهر (٢) حيث صلى عليه ، ولم تلق المراثى فوق جثمانه فى الأزهر ، كما كانت العادة عند وفاة كبار العلماء ، تلك العادة التى أبطلها الشيخ محمد عبده نفسه ، (٣) ثم سارت الجنازة بعد أداء الصلاة من المسجد إلى القرافة (٤) فوورى التراب ، ودعا حسن باشا عاصم الناس إلى الانصراف دون أن يترك لهم مجالا لالقاء المراثى (٥) ، ثم أقيمت حفلة التأبين فى يوم الأربعين حسب العادة ، وازدحم الناس وتكاثروا فى المقبرة فى ذلك اليوم ، وتكلم ستة من الخطباء اختيروا من بين أصدقاء الفقيد الذين يعرفون مقاصده ومراميه ، فعددوا مناقبه ، وتكلموا على نواحي مختلفة من حياته وأعماله . (٦)

صفاته وآثاره :

لما توفى الشيخ محمد عبده خفتت الأقلام التى كانت تقسو فى نقده ، وتلاشت الهجمات

(كالأهرام — تاريخ ج ٣ ص١٤) أن روتر نعى فى نفس اليوم السر وليم ميور الحجة فى تاريخ الاسلام والدكتور سدنى سمث الأمريكى صديق الشيخ محمد عبده .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ . لاحظت الصحف أن جنازته كانت خالية من البدع التى كان يحاربها فلم يكن فيها أحد من القراء ولا من حملة المباخر والمصاحف ومما يذكر لهذه المناسبة أنه لما شيعت جنازة أم الشيخ محمد عبده منع كل هذه التقاليد فى جنازتها — نفس المصدر ١٧١ هامش .

(٤) قرافة المجاورين نفس المصدر ص ٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ .

(٦) اختير هؤلاء من الخطباء مقدماً لكثرة عدد الذين أرادوا رثاء الامام وتأبينه ، أما الذين أبنوا الفقيد فهم حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أحمد أبو خطوة وقاسم بك أمين ، ثم شاعران هما حافظ ابراهيم وحفنى ناصف وقد أبناه شعراً — تاريخ ج ٣ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

العنيفة والدسائس الخفية التي كانت توجه إلى شخصه وإلى أعماله (١) والتي استفحل أمرها في العامين الأخيرين من حياته ؛ (٢) وقضى عليها شعور البلاد كلها بعظم الخسارة التي منيت بها ومني بها الاسلام بوفاته (٣) فنسي الخلاف في الرأي ، والاختلاف في الدين ، واشترك المسلمون واليهود والنصارى ، في تبجيل الرجل الذي عرفوا الآن أنه وطني عظيم وخطيب مفوه ، وزعيم شجاع ، ومصلح بعيد النظر . (٤)

لا شك في أن محمد عبده كان يمتاز بكثير من صفات الزعامة ، فقد روى أنه كان ربعة قوي البنية ، معتدل الجسم ، غزير اللحية ، حاد البصر ، جهوري الصوت . (٥)

وكان سريع الانفعال والتأثر ، خطيباً ، ذرب اللسان ، إذا خطب أفحم ، بارعا في الارتجال ، مستمسكا بالعربية الفصحي في الكتابة والخطاب ، فصيح اللسان بليغ العبارة قوي الذاكرة إلى حد غير عادي ، راجح العقل ، شديد الذكاء .

وكان موفور النشاط ، لا يكل من العمل المتواصل ، وأظهر من المقدرة العملية ، والكفاية الادارية الشيء الكثير في مختلف الميادين .

أما علمه ، فقد رفعه إلى مقام الصدارة بين علماء المسلمين في عصره ، وأذاع شهرته في العالم الاسلامي ، فقد أتقن جميع العلوم الاسلامية كالفلسفة والتوحيد ، وتفسير القرآن ، والفقه والحديث ، وأتقن الآداب العربية اتقانا بلغ حد الكمال ، وكان له الفضل في تكييف أسلوبه الأدبي الذي استخدمه بطريقة عملية في التعليم ، وفي نشر الكتب الأدبية القيمة .

وكان كبير العناية بالتاريخ الاسلامي فلم يكتف بدرس تاريخ ابن خلدون والتعليق عليه ، بل جعل مقدمته لرسالة التوحيد وصفا تاريخيا لتطور الاسلام أظهر فيها في جلاء

(١) انظر جولدزيهر ص ٣٢٣ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦٠ .

(٥) انظر وصفه والكلام على مميزاته وأخلاقه وأعماله في مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ وما بعدها والمنار ج ٨ ص ٥٣٩ وما بعدها و ص ٩٠١ وتاريخ ج ٣ ص ٤٥ — تأبين جريدة المقطم ونفس المصدر ص ٩٦ وما بعدها تأبين جريدة الضياء العربية التي كان يصدرها العالم السوري الشيخ ابراهيم اليازجي صديق محمد عبده و ص ٢٦٤ وما بعدها تأبين قاسم بك أمين و ص ١٩١ وما بعدها تأبين المقتطف ففيها أهم ما قيل في ذلك ، أما بقية الصحف فكان اهتمامها الأكبر بالكلام على حياته وأعماله .

ووضوح صدق أحكامه التاريخية ، مما لم يعهد قبله فى علماء الاسلام. (١)

على أن ما كتبه فى الفلسفة يدل ،كما قال الأستاذ هورتن ، على أنه لم يكن ابن سينا بل لم يكن من الفلاسفة الموهوبين ، (٢) ومع هذا ينبغى أن نسلم بما قرره هورتن عند ما قال إن محاولة الشيخ عبده إقصاء الفلسفة الاسلامية التقليدية ، وإحلال فلسفة جديدة محلها ، وسعيه فى سبك علم التوحيد فى قالب أكثر تمشيا مع طرائق التفكير الحديث، كل أولئك جعله يؤدى كل ما كان ينتظر منه فى مثل هذه الظروف التى لم تكن مناسبة تمام المناسبة .(٣)

وكان الشيخ عبده ملما أيضا بمصنفات العلماء الغربيين ، قرأ ترجمتها العربية ، ولما جاوز الأربعين تعلم اللغة الفرنسية لكى يقرأ مثل هذه المصنفات فى لغتها الأصلية ، وثابر على هذه القراءة فيما بعد .

وكان يعنى على وجه خاص بما كتبه العلماء فى الاجتماع والأخلاق ، والتاريخ والفلسفة وفن التربية ، والتعليم (٤) ، وأعجب أيما إعجاب بهربرت سبنسر الفيلسوف ، الانجليزى ، فزاره (٥) فى انجلترا وترجم إلى العربية كتابه فى التربية عن النص الفرنسى ، لكى يستفيد من آرائه فى وضع خططه لاصلاح المدارس المصرية .(٦)

وحمله إعجابه بتولستوى ، على أن يكتب إلى ذلك الروسى العظيم خطاباً عند ما حرمته الكنيسة الروسية .(٧)

وفى سفره الأخير إلى أوروبا تعلم الخط المسند ، لما بين الدولة الحميرية وتاريخ العرب

---

(١) رسالة التوحيد الطبعة الخامسة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٩ — ١٩٢٧ ص ٥ ، ٢٥ وقد ضمن هذه الرسالة فصلا ختامياً فى انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير فى التاريخ وسبب ذلك ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) هورتن جـ ١٤ ص ٨٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٣ .

(٤) المنار جـ ٨ ص ٣٩٤.

(٥) مع أن سبنسر كان فى ذلك الوقت كبير السن ممتنعا عن مقابلة الناس فقد أقنعه المستر ولفرد بلنت بمقابلة محمد عبده الذى ذهب الى انجلترا لهذه الغاية — تاريخ جـ ٣ ص ١٨٢ .

(٦) تاريخ جـ ٣ ص ١٠٣ ، ١٣٨ ، ١٨٢ — وربما كان المقصود بهذه الاشارة ما كتبه لاقناع أولى الأمر فى مصر بضرورة الاهتمام بالتعليم الدينى، انظر تاريخ جـ ٢ ص ٣٦٤ — ٣٨١ وقد كتب هذه الاقتراحات بعد عودته من سوريا .

(٧) تاريخ جـ ٢ ص ٥٤٧ ، انظر نص الخطاب وانظر أيضاً خطابين منه إلى قسيس انجليزى خطب فى لندن مثنياً على الاسلام — نفس المصدر ص ٥١٣ وما بعدها .

والاسلام من صلات [١] .

وقد أثرت شخصيته العظيمة فى كل من عرفه ، كان مهيب الطلعة ، وقور المجلس ؛ مترفعاً عن المداهنة والتملق للكبراء حتى اتهم بالكبر ولكنه كان فى الواقع لطيفاً متواضعاً ، كما كان يبدو من تأدبه وخطابه إلى أصدقائه وتلاميذه . وكان متسامحاً يعفو عمن عاداه . ويصفح عمن أساء إليه . ولكن لم يكن من اليسير أن تنهره على شيء . كان يغلب عليه حسن الظن بأصدقائه حتى أنه كان يخطيء فى تقدير صدق طويتهم ، وكان سخاؤه على الفقراء والمحتاجين مضرب المثل فهو أبو البؤساء ، وبيته فى عين شمس كان يزدحم دائما بالعفاة وأصحاب الحاجات . [٢]

وكان شديد الرأفة بالفقراء من طلاب الأزهر ، وللكثير منهم فى دفتره الخصوصى مرتبات شهرية [٣] وكان صادقا ، صريحاً فى إبداء رأيه ، يحاول الانصاف فى أحكامه ما أمكن [٤] ولا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتدبر ، والبصيرة والتثبت ، ولكنه إذا وصل إلى قرار ما ثبت عليه ولم يعدل عنه . [٥]

كان استقلاله فى الرأى والعمل أمراً مشهوراً ، ولكنه مع هذا كان يستشير الآخرين ويستعين بهم . على أن الصفة التى أكبرها معاصروه فيه ، والتى كانت من أهم صفات عظمته هى شجاعته الأدبية ، وقد قالت إحدى الصحف العربية فى رثائه : « إن الفقيد كان فى بلاد الشرق ، بلاد الرهبة والخوف والاستبداد ، رجلا جريء الفؤاد حر الضمير ، يجاهر برأيه ويثبت عليه ؛ ولا يخشى بأس متسلط ؛ ولا يهاب صولة كبير ، وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجرأته . وقلة خوفه ورهبته ، أهوالا كثيرة ، ومصاعب ومحناً عديدة . [٦]

وكان إخلاصه للاسلام أهم باعث حفزه للعمل ، وملك قياد نفسه . وكان مقتنعاً

---

(١) المنار جـ ٨ ص ٣٩٤ .

(٢) تاريخ جـ ٣ ص ٦٠ ، ٩٨ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٦١ .

(٤) لا ينفى هذا القول بيان شدة عنايته بتصحيح آرائه — انظر ما روى عن تفسيره للقرآن ، المنار جـ ٨ ص ٥٤٨ .

(٥) المنار جـ ٨ ص ٥٣٦ — قرأ بعض الصنفات الأوروبية فى تربية الأرادة — نفس المصدر ص ٣٩٤ .

(٦) تاريخ جـ ٣ ص ٤٦ . تأبين المقطم انظر أيضاً تأبين المقتطف ص ١٠٣ ومشاهير جـ ١ ص ٢٨٦ .

اقتناعاً قوياً بأن الاسلام لا يمكن ان يلائم مطالب العصر الحاضر إلا إذا أصلحت طريقته إصلاحا شاملا ، إصلاحا يفضى فى الواقع إلى نشأة إسلام جديد ، وإن كان هذا الاصلاح فى رأيه . هو رجوع بالاسلام إلى صورته الأولى . وكان حماسه فى هذا الأمر لاحد له ، حتى روى عنه أنه قال : « إننى لا أخشى شيئاً سوى الموت لأنه يقطع على خط السير » . (١)

كان الكثير من أصحابه يشيرون عليه بأن يجتنب أسباب العناء ، ويترك المناصب التى كان يتولاها ويستخدمها فى تحقيق الاصلاح العام ، وأن يعود إلى منصبه فى الاستئناف براتب أعظم من راتبه وعمل أخف من عمله ، فيعيش كغيره مطمئناً خالى البال ، ولكنه لم يستمع لنصح أصحابه ، وقال صديق من أصدقائه : « إنه كما عرفته كان من المستحيل عليه أن يعيش عيشة أخرى .(٢)

وكان اهتمامه بتأخر أحوال الأقطار الاسلامية سبباً فى أنه كان يقضى الليل ساهراً يفكر فى وسائل إصلاحها .(٣) ومع اهتمامه بالدين وبالشعوب الاسلامية على وجه عام ،كان قلبه مفعما بحب وطنه ،وكان هذا ملحوظاً على وجه خاص فى بلد إسلامى كمصر ، يحل فيه الولاء للاسلام محل الاخلاص للوطن . (٤)

وكان فى جميع جهوده يحدوه الأمل القوى فى التوفيق وحسن المآل ، وكان يغالب بهذا الأمل ما يصادفه من فشل ومتاعب . يقول قاسم أمين : « كان له أمل لا يزعزعه شىء فى إصلاح أمته ،وكان عنده اعتقاد متين فى أن البذرة الطيبة متى ألقيت فى أرض بلادنا الخصبة نبتت وأزهرت وأثمرت ،كما نبتت وأزهرت وأثمرت بذور الفساد فيها ، لهذا كان يلقى بملء يديه ما جمعه فى حياته من الأفكار الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة » . (٥)

وجد محمد عبده أن المصريين ينقسمون فى موقفهم من الاصلاحات التى كان يسعى فى تحقيقها إلى طائفتين :

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٣٧ ، ٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٦ تأبين قاسم بك أمين .

(٣) المنار ج ٨ ص ٥٥٠ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٨ــ٢ خطاب قاسم بك أمين — انظر رأى اللورد كرومر الذى يقول : « فى الحق انه كان خيالياً حالما بعض الشىء ، ولكنه كان وطنيا صادقا » — مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨٠ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٦ خطاب قاسم بك أمين .

فالمحافظون وكان يمثلهم الأزهريون أو أنصارهم ؛ كانوا يعارضون أى تغيير معارضة قوية ثابتة ، لأنهم كانوا ينظرون إلى ما وصل إليهم من ذلك الماضى المجيد ، نظرة التقديس فينبغى ألا يمسه التغيير والتبديل .

وطائفة أخرى هي طائفة الأحرار أو حزب المجددين . وقوامهم على الأغلب أولئك الذين تعلموا على الأساليب الحديثة . وهؤلاء كانوا لا يطيقون تقديس القديم الذى يقيد حرية الفكر ، ويجعل التقدم محالا . (١)

أما محمد عبده فكان (٢) همزة الوصل بين القديم والحديث ؛ وكان فى رأس كل من الفريقين ، فقد كان علماً يهتدى بنور علمه فريق المحافظين الذين كانوا يعدونه نصير الاسلام والمدافع عنه وإن كانت نزعته إلى التجديد لا ترضيهم .

وكان المجددون يرون فيه الزعيم الذى يرجى من مبادئه وتعاليمه انبثاق الفجر لعهد جديد .

وعلى أى حال لم يكن جميع الذين عارضوه ، ممن انتسبوا إلى طائفة المحافظين عن صدق وإخلاص . كان من بينهم أصحاب المراكز المهمة الذين رأوا فى جهوده أو فى مبادئه ما يهدد مراكزهم ، أو يسبب لهم شيئاً من المتاعب (٣). وبعضهم كانوا يستفيدون بشكل من الأشكال من بقاء الحالة الراهنة . والبعض الآخر من ذوى الأغراض الذين كانوا لا يستطيعون الوصول إلى أغراضهم إذا انضموا إلى حزبه (٤) .

أما الذين كانوا يؤملون فى نظم البلاد الاسلامية فى وحدة سياسية يحكمها أمير مسلم ، فقد كانوا يخافون من انتشار المدنية الحديثة بين الناس . وازدياد الصلات مع الشعوب غير الاسلامية ، لأن ذلك يعرض خططهم الطامحة للخطر (٥) . أما الجانب الأكبر ممن عارض آراءه وكثيراً من أعماله فكان من المحافظين — عن علم أو عن جهل — وكانوا يرون أن السبيل الشرعى لوضع الأمور فى نصابها هو الاعتماد على رواية السلف فى الدين .

---

(١) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .
(٢) تاريخ ج ٣ ص ٤٥ ، ٧٣ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٣) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .
(٤) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .
(٥) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

كانوا يقولون « ما هذا الشيخ الذى يتكلم الفرنساوية ، ويسيح فى بلاد الافرنج ، ويترجم مؤلفاتهم ، وينقل عن فلاسفتهم ، ويباحث علماءهم ، ويفتى بما لم يقل به أحد من المتقدمين ، ويشترك فى الجمعيات الخيرية ويجمع المال للفقراء والمنكوبين ؟ » (١)

وكانت هذه الأقوال وغيرها من الاتهامات الصريحة التى وجهت إلى عقيدته قد غررت بالعامة ، وسممت أفكارهم ، وهم لا يفهمون أغراضه الحقيقية التى كان يسعى إليها فمشوا كعادتهم وراء زعمائهم حتى اعتقدوا أن الرجل كان كافراً . أو أنه كان يميل إلى الكفر . (٢)

ومن ناحية أخرى نجد أن المجددين الذين نهجوا نهج الامام ورضوا زعامته ، كان بينهم من يرى أن وسائله فى التجديد لا تبلغ الكمال المنشود . وهؤلاء هم الذين كانوا يقولون باصطناع عادات الأوربيين جملة ، والأخذ بمدنيتهم ومحاكاتهم فى أحوال معيشتهم ، وأولئك هم المتعلقون على الطراز الأوروبى الذين تقدمهم فى أيامه الأولى لأن آراءهم فيما ينبغى لانهاض الأمة كانت سطحية . (٣)

وبهذا وقف محمد عبده وأنصاره إلى حد ما موقفا وسطا . يقول اللورد كرومر : « لقد أسرفوا فى رميهم بالكفر حتى عجزوا عن اكتساب المحافظين . ولم يكن فيما اصطنعوه من المدنية الأوروبية ما يكفى لاكتساب أولئك الذين كانوا يقلدون الأوروبيين . فلم يكونوا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » (٤)

غير أن قوة النزوع إلى التقدم والاصلاح كانت عظيمة حقا . وكان انتشارها أوسع مما يدل عليه عدد الذين جاهروا بمناصرة الشيخ عبده والانضواء تحت لوائه (٥) حتى فى

(١) تاريخ جـ ٣ ص ٢٦٨ خطاب قاسم بك أمين .
(٢) تاريخ جـ ٣ ص ٧٦ ، ١٥٤ — مشاهير جـ ١ ص ٢٨٦ .
(٣) انظر ص ٤٦ فيما سبق .
(٤) مصر الحديثة جـ ٢ ص ١٨١ .
(٥) هورتن جـ ١٤ ص ٧٧ . يقول : « إنه لما كان خطباء حفلة التأبين يمثلون الطبقة المتعلمة والزعامة فى نواحيها المختلفة وكانوا فى خطبهم يحذون حذوه فقد دلوا بذلك على نجاح جهوده الاصلاحية . وفى الذكرى السابعة عشرة لوفاته فى ١١ يوليه سنة ١٩٢٢ أقام جماعة من أنصاره ومريديه حفلة بالجامعة المصرية لاحياء ذكراه وبسط الكلام فى سيرته وأعماله — يقول المنار ان الحضور كانوا زهاء ألف وثلثمائة وذكر أحمد لطفى السيد مدير الجامعة المصرية فى الخطاب الذى ألقاه أن أكثر الذين حضروا الحفلة هم تلاميذ محمد عبده أو تلاميذ تلاميذه — انظر المنار جـ ٢٣ ص ٥١٣ وما بعدها — تاريخ جـ ١ ص ١٠٥٣ وما بعدها .

الأزهر كما رأينا كان هنـاك عدد كبير ممن يسلمون بضرورة الاصلاح ويوافقون على الجهود التى كان يبذلها فى هذا السبيل. وكان فى خارج الأزهر عدد من الذين يضمرون العطف على أغراضـه أكبر جداً ممن هم فى داخله. ولكن الخوف من الجهر بالرأى، والتردد، والقعود عن معاونة جهوده معاونة فعالة داخل الأزهر، كان له أثره خارج الأزهر أيضاً فأفضى إلى إخفات صوت مناصريه وشل جهودهم على أنهم أكثر عددا، بينما كان المعارضون لا يفتر لهم نشاط ولا يخفت لهم صوت.

ولعل أكبر ما صادف الامام فى سبيل الاصلاح من عوائق، هو ضعف أنصاره وتردد العاطفين عليه، مع إقدام خصومه وثباتهم على معارضته. (١)

ولم يكن صيته ونفوذه قاصرين على مصر وحدها: فقد كتب إليه المسلمون من سائر البلاد الاسلامية، وقد اجتذبهم بحماسه لوطنه وحميته لدينه، يستفتونه فى شئون دينهم وشرعهم أو يلتمسون الاستفادة من علمه. (٢)

وكاتب فى هذه الأمور أفاضل العلماء وأمراء المسلمين، وأصحاب المناصب السامية فى البلاد الاسلامية، من الهند إلى مراكش. (٣)

اما ما كان اسمه يدل عليه فى الشرق كله، فيبدو فى منع السلطان للصحف فى سوريا وغيرها من أجزا الامبراطورية العثمانية من ذكر خبر وفاته أو تأبينه، أو الكلام على سيرته. وكانت قبل ذلك ممنوعة من ذكر اسمه، لأن مجرد ذكر اسمه يستلزم تذكر الاصلاح. (٤)

ويبدو المدى الذى بلغت إليه شهرته، من رسائل العزاء التى أرسلت إلى أقاربه وبعض أنصاره عند وفاته، من سوريا والهند، والبحرين وسنغافوره وجاوه والفرس،

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٦٩ خطاب قاسم بك أمين.

(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ — المنار ج ٨ ص ٤٨٧.

(٣) بين رسائله رسالة إلى عالم فى حيدر أباد بالهند تاريخ ج ٢ ص ٥١٩ وأخرى إلى مولاى عبد الحفيظ سلطان مراكش ص ٥٤٥ وغيرها إلى بعض كبار الموظفين الأتراك فى الأستانة وغيرها ص ٥٣٢، ، و٥٣٣ وإلى الشيخ ابراهيم اليازجى العالم السورى ببيروت ص ٥٤٠، ٥٤١، ٥٥٧ وإلى غيره من العلماء السوريين بحلب ودمشق وغيرهما ص ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٨، و ٥٤٩ وإلى مولاى ادريس بن مولاى عبد الهادى العالم والقاضى فى فاس بمراكش ص ٥٤٦ — ٥٤٧ انظر أيضاً رسائله الاصلاحية الى أعضاء جمعية العروة الوثقى فى الأقطار المختلفة ص ٤٨٨ — ٥١٣.

(٤) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ هامش.

والروسيا وتونس والجزائر، وهي البلاد التي تكون العالم الاسلامي. (١)

أضف إلى ذلك ما ذكرته الجرائد والمجلات التي ترجمت له، وابنته، وتكلمت على سيرته وأعماله، ولم يكن ذلك قاصراً على صحف البلاد التي ذكرناها، بل إن الصحف العربية في سان باولو بالبرازيل، وفي نيويورك، كتبت عنه أيضاً، وقرنت اسمه واسم جمال الدين، بأسماء مدحت باشا، وفؤاد باشا، أبطال الحرية في تركيا. (٢)

وقام العلم الأوروبي بواجب التكريم للراحل بالرسالة التي بعث بها الاستاذ براون العالم الانجليزي، ومؤرخ جمال الدين، الذي يتحسر لموت الشيخ محمد عبده ويقول: « في مدة عمري رأيت كثيراً من البلاد والعباد، وما رأيت مثل الفقيد المرحوم قط لا في الشرق، ولا في الغرب. ووالله كان وحيداً في العلم، وحيداً في التقوى والورع، وحيداً في البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها، وحيداً في جميل الصبر، وخلوص النية، وحيداً في البلاغة والفصاحة، عالماً عاملا، محسناً ورعا، مجاهداً في سبيل الله، محباً للعلم، ملجأ للفقراء والمساكين». (٣)

ويظهر من ازدياد ما ينقل من مصنفاته إلى اللغات الأخرى، أن نفوذه ما زال قوياً في بلاد الشرق خارج مصر. فقد روى محمد رشيد رضا صاحب المنار أن تلك الرسالة القيمة التي صنفها الشيخ محمد عبده في التوحيد وسماها رسالة التوحيد، والتي تتضمن جملة التعاليم التي كان ينادي بها ويدعو إليها، نقلت إلى اللغة الأوردية، وأصبحت من الكتب المدرسية في جامعة عليجرا وغيرها من جامعات الهند.(٤) ويروى الدكتور أحمد محي الدين في تاريخه عن تطور التجديد في تركيا، أن م. عاكف، نقل أجزاء من مصنفات محمد عبده إلى اللغة التركية، ويرى إمكان وجود الصلات القريبة بين تعاليم محمد عبده، وآراء مصلحي الترك المحدثين، وكذلك بينها، وبين آراء وطنيي الأتراك، وإن كانت الصلة بينه وبين هؤلاء على نحو أقل. (٥)

---

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٥ — ٢٩٨ — هورتن ج ١٤ ص ٧٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ — جريدتا الأفكار والمناظر بالبرازيل وجريدة مرآة الغرب في نيويورك — محررو هذه الصحف سوريون مسيحيون نعوا فقده الى جميع الناطقين بالضاد من مسيحيين ومسلمين .

(٣) نفس المصدر ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

(٤) انظر مقدمة الرسالة ص لـ .

(٥) انظر الاتجاه الثقافي عند الاتراك المحدثين، تأليف أحمد محي الدين الدكتور في الفلسفة طبعة ليبزج ١٩٢١ ص ٦٤ .

ويروى المؤلف نفسه أيضاً أن صاحب المنار صنف كتاباً فى توحيد المذاهب ، نقله إلى التركية أحمد حمدى (١)

ويقرر الدكتور ه. كريمر وهو عالم هولندى درس عن قرب أحوال الاسلام فى جزر الهند الشرقية الهولندية (٢) أن تعاليم محمد عبده آخذة فى الانتشار فى مالايو وقد كتب يقول : « أما محمد عبده فان نفوذه أخذ يتغلغل فى جزائر الهند الشرقية الهولندية ، وقد نقل تفسيره إلى اللغة الملاوية وطبع فى أجزاء يمكن الحصول عليها . وتسعى المحمدية (٣) فى نشر تعاليمه فى « يوجى أكارتا » من غير ذكر لاسمه فى أغلب الأحوال أما التقدم الذى ينهجون فيه نهج الغرب ، فأهم عناصره هنا نشر التعليم والعناية بالشئون الصحية والارشاد بواسطة دعاة من الشباب يتبعون فى كل شىء أساليب الهيئات التبشيرية وينهجون نهجهم . وإلى جانب المحمدية تكثر حركة الارشاد فى باتافيا وبين العرب . وهى حركة إصلاحية يقودها الشيخ أحمد السوركاتى من أهل باتافيا ، وهو رجل قادر ، ونكاد لا نجد حركات تستحق الذكر يقوم بها أهل السنة أو من يعارضهم . وهناك حركات كثيرة أقل شأناً ولكنها لم تنظم تماماً . وكثيراً ما تثور المعارضة ضد المصلحين . وكثرة الناس من أهل السنة المتعنتين ، وهم تحت سلطان رجال الدين وهم محافظون شديدو التمسك بالقديم .

وهناك أيضاً حركة أخرى مستقلة هى حركة الحاج سالم ، وهو رجل موهوب

---

(١) اسم الكتاب بالتركية مذهبين تلفيق واسلامية بيرناقطاچه جمعى — يعرض الكتاب كذلك لمحاربة الخرافات والتقليد ويدعو الى الاجتهاد والى الوحدة السياسية فى الاسلام وتوحيد الشريعة . . . . وهذه الآراء هى آراء مدرسة الشيخ محمد عبده .

(٢) الدكتور كريمر دكتور فى الفلسفة من جامعة ليدن سنة ١٩٢١ وكان مندوب جمعية الانجيل الهولندية فى جزائر الهند الشرقية سنوات عديدة — وانى لأقدم اليه جزيل الشكر على وصفه المفيد القيم وأشكر كذلك الدكتور ا . ه . بروسنر (دكتور فى الفلسفة من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٠) وهو مقيم فى تيبنج بتنجى دبلى ، سومطره ، جزائر الهند الشرقية فقد كان له الفضل فى حصولى على الوصف المذكور .

(٣) المحمدية هى احدى الجمعيات الاسلامية التى غرضها الاصلاح الدينى واصلاح التعليم بين مسلمى مالايو — انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة شركة اسلام للأستاذ برج ، أما الارشاد فهى حركة شبيهة بها .

ولكنه كثير الشذوذ ، يسعى إلى استغلال شركة إسلام (١) ومؤتمرات إسلام هندية فى توجيه عقول النـــاس وجهة الجامعة الأسلامية . أما أهل السنة الذين يجاهدونهم ، ولا سيما العرب منهم ، فهم يستشيطون غضباً على المجددين ويسمونهم وهابيين .(٢)

يظهر من هذا أن محمد عبده كان أحد الشخصيات التى هيمنت على مجرى التفكير فى القرن الماضى ، فقد طبع عصره بطابعه ككاتب وعالم ووطنى ورجل من رجال الأعمال العامة . وهو فى هذه الامور كلها يستحق الموازنة بمعاصريه من زعماء البلاد الأخرى ولكنه باعتباره مصلحاً يبدو عظيما حقا ؛ لأنه كما لاحظ جورجى زيدان لا يقوم فى أية أمة مهماطال تاريخها ، إلا أفراد قلائل يسعون إلى مثل ما يسعى إليه من الاصلاح .(٢) لم يعش حتى يرى ثمار جهوده ولكن آثاره التى بعثها وحركها عاشت بعده . وقد قال كاتب معاصر : « لقد مات فى فجر العهد الجديد ، الذى كان الفضل فى انبثاقه بالعالم الاسلامي راجعا لتعاليمه . (٣)

أما أن مجىء هذا اليوم كان بعيداً ومشكوكا فيه ، فهذا يدل على بعد نظره وينبىء بمقامه بين كبار زعماء الاسلام ومصلحيه ،

---

(١) هى جمعية سياسية ألفها مسلمو اندونيسيا فى سنة ١٩١٠ وغرضها تحسين مركز الوطنيين فى النواحى الاجتماعيـــة والسياسية والاقتصادية وهى تتمسك فى نفس الوقت بالاسلام الذى هو الرابطة الطبيعية التى تربط العناصر المختلفة من الجانب الأعظم من السكان الوطنيين فى جزائر الهنـــد الشرقية الهولندية — انظر دائرة المعارف الاسلامية — مادة شركة اسلام .

(٢) من الغريب أن حزب محمد عبده فى مصر سمى كذلك سخرية واستهزاء انظر جولدزيهر ص ٣٦ ومشاهير، جـ ١ ص ٢٨٤ .

(٣) تاريخ جـ ٣ ص ٤٢ .

الفصل الخامس

تعاليم محمد عبـده

المبادىء والنزعات

تكلمنا فى الصفحات السابقة عن بعض آراء محمد عبده المهمة ، وبخاصة ما كان منها مبيناً لمختلف جهوده وموضحاً لتطور تفكيره .

على أنه لا بد لنا من إجمال القول فى تعاليمه البارزة فى شكل أقرب إلى الترتيب وأدنى إلى الوضوح ، حتى نعرف على وجه أدق نوع تفكيره ، وقيمة ما أداه إلى الاسلام .

وستكون هذه المحاولة موضوع هذا الفصل .

وقد بينا المراجع التى استقينا منها مادة البحث فى ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب ، ولسنا ندعى أن كتابنا هذا ، هو أول وصف لمنهج محمد عبده فى التفكير ، فقد سبقنا فى هذا ثلاثة مصنفات درست بعض كتبه أو كلها ، فقد عقد جولدزيهر فى كتابه « مذاهب المسلمين فى تفسير القرآن » فصلا سماه « التجديد الاسلامى وتفسير القرآن » (ص ٣١٠ — ٣٧٠) وتناول الكلام فيه على طريقة محمد عبده فى تفسير القرآن ، وعلى بعض النتائج التى وصل إليها .

وفى مقدمة رسالة التوحيد التى نقلها إلى الفرنسية المسيو برنار ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق ، ملخصان قيمان لآراء محمد عبده ، يبين أولهما رأيه فى الدين على وجه عام ، ويسهب الثانى فى بيان الآراء التى اشتملت عليها رسالة التوحيد (ص ٤٣ — ٧٥) .

ثم كتب الأستاذ م . هورتن وصفاً مستفيضاً لتفكير محمد عبده ، فى الجزء الثانى من بحثه الذى سماه « محمد عبده ، حياته ومذهبه الدينى الفلسفى » ونشره فى مجلة : Beiträge zur Kenntniss des Orients. (ج ١٤ » ١٩١٧ » ص ٧٤—١٢٨) . ونشر فى العدد السابق لهذا ، القسم الأول من بحثه ، وتكلم فيه على ترجمة محمد عبده .

وقد قصر الأستاذ هورتن بحثه على نظر الشيخ عبده إلى الكون نظراً شاملا ، ولو أنه يرى أن البحث فى أعماله باعتباره مرشداً دينياً ، ومصلحاً اجتماعياً ، يرجى منه بلوغ نتائج أعظم (ج ١٣ ص ٨٥) .

وقد وضعنا موضع الاعتبار جميع هـذه الأبحاث السابقة ؛ واعتمدنا عليها فى بعض النواحى ، إلا أن الأساس الأول الذى رجعنا إليه فى بحثنا هذا : هو المراجع العربية .

رأى هورتن فى محمد عبده :

امتاز بحث الأستاذ هورتن ، من بين الأبحاث الثلاثة التى ذكرناها ، باتجاهه إلى وصف تفكير محمد عبده فى جملته . كان طبيعياً إذن أن يدلى برأيه فى تفكيره ، وأن يحاول تقدير ما أداه فى ميدان التوحيد والفلسفة .

ويمكن أن نقول إجمالا ، إن هورتن لا يضع محمد عبده فى مصاف عظماء المفكرين فى الاسلام . وقد درس مصنفاته من وجهة نظر العالم الغربى ، الذى يدرس الاسلام والذى يرى أن الفرصة قد سنحت لايجاد نقد علمى فى هذا الظرف الدقيق من تطور الاسلام يتناول النظر الفلسفى كله بين المسلمين وخاصة علم التوحيد بالتمحيص العلمى الدقيق ، لاصلاح ذلك واستئناف تقريره فى قالب يتلاءم مع الموقف الجديد ، وإضافة ما يمكن من الحلول لبعض مشاكل التفكير فى العصر الحاضر .

ويظهر أن محمداً عبده لم يحقق رجاء هورتن ؛ لأنه لم يبرهن على أنه كان كفوأً للنهوض بذلك العبء ، كما كان غيره من بعض عظماء المفكرين فى الاسلام .

يقول هورتن ، إن المؤرخين الغربيين الذين يتتبعون التطور العقلى للشرق ، ليلاحظوا نهضة الاسلام فى هذا الوقت الذى تغلغلت فيه الثقافة الحديثة ، لم يهيىء لهم القدر العثور على مفكر عظيم كابن سينا ، يغالب مشاكل الثقافة الجديدة ، ويقضى على ما فى القديم من لغو وينهض بما فيه من خير ، ويدرك إدراكا واضحاً أمهات مسائل المعرفة الحديثة فى العالم ، ويحاول حلها (ج ١٤ ص ١٢٨) .

وطرائق الشيخ عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافى . فلم تبرأ النتائج التى وصل إليها من أنحاء النقص . وهو لم يحاول ، ولو مرة واحدة ، نقد المعرفة نقداً متيناً . (نفس المصدر ص ١٢٨) ولسنا نجد عنده العلم الخالى من الشوائب . أما الفلسفة ، فيكاد

الاشتغال بها يقارب فى رأيه الخروج على الدين . ومن العبث أن نبحث عنده عن نظر شامل للكون ، يقوم على أساس علمى ، (جـ ١٢ ص ٨٥) وكل ما نجده عنده إنما هو هدم للاشياء التى يقضى بهدمها روح التقدم ، دون أن نجد بناءاً جديداً لعالم التفكير . (جـ ١٤ ص ١٢٨) . ويرى هورتن ، أنه لما حاول محمد عبده تقرير مسائل فى الفلسفة والدين ، نجح نجاحا جزئياً فقط ، فقد وفق إلى تمهيد السبيل للتفكير العلمى ، والثقافة العلمية الحديثة ؛ بما أظهره من عجز القديم وقصوره.

ويقول هورتن : على أنه من السهل أن ندرك أنه بعمله هذا هدم كثيراً مما هو خير وأن ما استبقاه من الآراء القديمة ، ضيق ماكان له من سعة فى العصور السالفة . وينبغى لنا أن نستعيد كثيراً مما هدم » (جـ ١٤ ص ٨٢—٨٣) .

ثم يقول ، « وكثيراً ما غل فكره عن التحليق ، ما سلم به من الآراء غير المسلمة ؛ فلا يزال عنده الكثير من الحطام البالى الذى يجب إزالته حتى يفسح المجال لبناء جديد » (نفس المصدر ص ١٢٨) .

ليس هذا الحكم فى جملته فى صالح الشيخ عبده ، وهو فى الواقع ليس إلا جزءاً من كل ، كان ينبغى لهورتن أن يحيط به ، فقد أشار أيضاً إلى اعتبارات أخرى ، من شأنها أن تجعل الحكم على ما أداه الشيخ عبده أقرب إلى صالحه .

يقول هورتن « إن قيمته الحقيقية ليست فى ميدان العلم ، ولكنها فى إحيائه للعاطفة الدينية (جـ ١٣ ص ٨٥) . ونجد عنصراً هاماً آخر من عناصر قيمته ، فى اعترافه بعجز الفلسفة المدرسية ، وقصور غايتها ؛ وفى أنه رأى أن الفرصة قد حانت لوضع أصول فلسفة حديثة » ، (نفس المصدر ص ٨٦ — ٨٧) .

وبينما نجده قد أدى أقل مما كان يرجى منه لاعادة بناء التفكير فى الاسلام الحديث فان هورتن يقول : « إلا أنه من الغبن العظيم أن نتوقع من شرقى نتائج كاملة فى ميادين ما زال الغرب نفسه بعيداً عن الوصول إلى تلك النتائج فيها ، وكان محمد عبده مضطراً لأن يغالب البيئة التى عاش فيها وتأثر بها ، فان تأخرها الشديد يظهر عمله فى ضوء أشد توهجاً ويجعلنا نغفو عن كثير من هناته » (جـ ١٤ ص ١٢٨) .

ثم ينصفه هورتن عند ما يقول « إنه بعد أن عرف المنهج الحديث فى التفكير ، ذلك المنهج الذى يقابل المنهج المدرسى فى القرون الوسطى ؛ يبدو لنا أن هدم محمد عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأ كبيراً . (نفس المصدر ص ٨٣) . ومع هذا تبقى تلك الحقيقة ، وهى أنه لم يصل إلا إلى دور أولى فى محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث ؛ والثقافة الحديثة . (نفس المصدر ص ٨٢) وإن المصنفات المتينة الكافية فى المنطق والفلسفة ، وفى التوحيد أيضاً . لن تكتب إلا بعد أن يهضم الاسلام هضماً تاماً ، الثقافة الحديثة التى ما زال مبتدئاً فى العناية بها » (نفس المصدر ص٧٨).

لقد عرضنا رأى هورتن فى شىء من الاسهاب ؛ لأنه رأى عالم مشهور . اشتغل بتطور التفكير الدينى ، والفلسفى فى الاسلام ؛ ووصل إلى هذا الحكم . بعد طول البحث وإمعان النظر . وفوق ذلك فان هذا الرأى يهيء لنا وجهة من وجهات النظر الممكنة للحكم على مؤلفات الشيخ عبده ، فهو يحاول الكلام على قيمته باعتباره عالماً ومفكراً ، أتيحت له الفرصة فى ظرف دقيق من ظروف تطور الاسلام ليزن تفكير المسلمين فى القرون السابقة بميزان المعرفة العلمية الحديثة ولينقده ويمحصه فيبقى منه ما يبقى ويعدل فيه ويهضم ثمرات الغرب الجديدة ، ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة ، وينظم ذلك كله فى نسق من التفكير العقلى المرتب يجمع أحسن ما فى القديم والحديث ، ويدل بعمله هذا على أنه ذو عقل جبار .

وإن مجال القول يتسع كثيراً لمن يريد بيان صلاحية مثل هذا التطور فى التفكير الاسلامى . على أننا نستطيع أن نقول . إنه لابد من فعل شىء من هذا القبيل . إما بواسطة رجل واحد . أو رجال متعاقبين ، لكى يبقى الاسلام منهجاً فى الفكر . والفلسفة . قادراً على احتمال ما تبلوه به اختبارات المعرفة الحديثة .

والذين قدروا مدى ما أداه الشيخ عبده إلى الاسلام . يرجحون الرأى القائل بأنه أخفق فى بلوغ غايته . ولم يوفق إلا توفيقاً يسيراً .

الصلة بين تفكير محمد عبده وبين أعماله :

ومع هذا فانا إذا نظرنا إلى حياة محمد عبده فى جملتها وجدنا أن الصورة التى رسمناها له تبدو نوعاً من النظر المجرد ، لا سيما وأننا نشك بوجه خاص فيما إذا كنا عنينا عناية كافية بما بين تفكير محمد عبده باعتباره رجلا مصلحاً ، وبين أعماله من علاقات جوهرية.

وربما كان من سوء حظ التطور فى التفكير الاسلامى ، أن محمد عبده لم يكن عالماً أو مفكراً ، يعيش فى عزلة عن المجتمع .

فى الحق ، إنه استهل حياته بالتصوف الممزوج بالفلسفة والتوحيد ، واشتغل كذلك بالمسائل التى طالما شغلت بال الحكماء وإن كان أكثر منهم عناية وعلما بمسائل العلم الجديث . ولو أنه واصل هذه الحياة دون أن يزعجه شىء ، لاستطاع أن ينشىء مدرسة فلسفية جديدة ربما نجحت فى التوسط بين تفكير القرون الغابرة ، وبين التفكير الحديث . ولكن الحياة العامة جذبته ، فألقى بنفسه فى أحضانها ، واشتغل بكثير من الأعمال ، فقل فراغه للدرس والتحصيل .

ويبدو من سيرة حياته ، أن مؤلفاته وتعاليمه سارت جنباً إلى جنب مع جهوده العامة وأثر كل منهما فى الآخر ، أو على وجه أصح ، تأثر كل منهما بالغرض الأسمى الذى جعله نصب عينيه ، وهو إصلاح الاسلام وإمداده بالقوة والحياة ، وإعادة الشعوب الاسلامية إلى ما كانت عليه من عزة ومجد .

وربما كان من المناسب أن نشير مرة أخرى إلى الموقف الفعلى الذى واجهه محمد عبده . فلم تكن مشكلة الاصلاح كما تمثلت له أمراً هيناً البتة . وذلك لأن المسلمين كانوا فى تأخر شديد . فمن الناحية السياسية . كان أكثرهم تحت سلطان دول تخالفهم فى الدين ، ومن نجا منهم من الخضوع للحكم الأجنبى المباشر ، لم يكن بنجوة من النفوذ الأجنبى . فلم يكن بد إذن من بعث روح هذه الأمم المتأخرة . وإحلال التآلف بينها ، ونظمها فى وحدة واحدة حتى تشعر بما يجمعها من الأخوة فى الدين والاشتراك فيما خلفه من تراث .

ومن ناحية أخرى كانت حياة المسلمين الاجتماعية ، والخلقية ، والفكرية ، فى حال تثير الأسى ، وتبعث فى النفس الألم . كان فيهم كثير من العيوب والعلل ، وقد أصبحوا عبيداً للكثير من العادات المشينه التى لا تمت إلى الاسلام بصلة ما ، وإنما هى وليدة الجهل بالاسلام الصحيح ، وعجز المسلمين عن اتباع ما عرفوه من أحكامه .

وكان الشيخ عبده يرى أن علاج هذه العلل الكثيرة ، هو الرجوع إلى الاسلام الصحيح .(١)

---

(١) انظر ص ٦٠ .

ولكن ما هو الاسلام الصحيح الذى ينبغى أن تدعى إليه الشعوب الاسلامية من جديد ؟

لقد أدرك الشيخ عبده أن المسلمين انقسموا شيعاً ، تزعم كل شيعة منها أنها وحدها على الحق . وأحس فوق هذا ، بأن الاسلام ، كما فهمه الفقهاء ، قد أصبح من التشعب والاتساع بحيث يصعب على أى انسان ، وبخاصة إذا لم يكن له حظ من التعليم ، أن يعرف تماماً ما هو الاسلام .

وإذ كان الأمر كذلك ، فقد أصبح الرجاء الوحيد فى إحياء الاسلام معقوداً باستعادة أصول هذا الدين ، أى أصول العقائد التى بغيرها لا يكون المسلم مسلماً ، وهذا و الاسلام الصحيح الذى يعترف به الجميع وتتفق كلمتهم عليه .

ولا بد فوق هذا ، من إذكاء يقظة فكرية بنشر التعليم بين العامة ، وبالاشتغال بالدراسة العلمية الحديثة لتستطيع الأمم الاسلامية مباراة غيرها من الأمم . وليس فى روح المدنية الحديثة ، أو فى ثمرات العلم الحديث ، ما يناقض الاسلام الصحيح ، إذا أحسن فهمه ، وأحسن بيانه . وإن ضرورة تصوير الاسلام على صورة تتجانس مع العلم الحديث : تستلزم أيضاً استعادة ما فى الاسلام من أصول جوهرية وليس ما كان منه قاصراً بطبيعته على زمن ما أو مكان ما .

وكانت الحاجة ماسة على وجه خاص لاعادة النظر فى نظام الشريعة ، وهى جزء مهم من الاسلام : حتى يثبت عملياً أنها أداة صالحة للحكم فى الظروف الجديدة .

وعلى هذا ، لم يكن الأمر مجرد تخفيف أو تسكين للمفاسد التى كانت فاشية بادخال إصلاحات ظاهرية كما يفعل بعض المصلحين ؛ ولم يكن أيضاً مجرد صوغ للفلسفة والتوحيد فى صورة جديدة ، على نحو ما فعلت المذاهب ، إنما كان الأمر أعظم من هذا خطراً ، وأكثر صعوبة ، فهو من ناحية إصلاح للدين ورجوع به إلى بساطته الأولى وتأثيره الفعال ، وهو من ناحية أخرى ، حمل جماهير الناس على قبول الدين الخالص ، واتباع أحكامه فى حماس وإخلاص .

كان الأمر إذن : إحياء الاسلام فى قوة جديدة ، حتى يمكن بذلك أن ينجو المسلمون من حالتهم السيئة وأن يعود إليهم مجدهم الغابر .

ولكن بأى الوسائل يمكن تحقيق هذا الاصلاح ؟ أما جمال الدين فكان يدعو إلى الأخذ بالثورات السياسية ، وكان غيره يرى أن الأمل الوحيد فى تحقيق الاصلاح إنما هو فى اصطناع العلم الغربى والعادات الغربية ؛ أما محمد عبده فكان يرى أن الوسيلة الوحيدة التى يرجى نجاحها هي إحياء العاطفة الدينية فى كل قطر إسلامى .

وعند ما يذكر الشيخ عبده جهود المستنيرين فى إيران والهند ، وبلاد العرب ، ومصر ، فى منتصف القرن الماضى ، فى كلامه على أسباب علل المسلمين وطرق علاجها نجده يقرر أن مقصد الجميع واحد ، « وأنه ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شئونه » ثم يوضح هذا بقوله :

«ويمكن أن يقال إن الغرض الذى يرمى إليه جميعهم ، إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلمت العقائد من البدع ، تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت أحوال الأفراد ، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية ، دينية ودنيوية . وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ؛ وسرى الصلاح منهم إلى الأمة .

فاذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده . أو منادياً يحث على التربية الدينية ، فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد ، فتلك غايته . وهذه سبيل لمريد الاصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فان إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ؛ ليس عنده من مواده شىء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ (١)

تفسيره للقرآن :

ويبدو هذا النحو من تصوره لمهمته ، وللوسائل التى يحققها بها واضحاً فى كل ما كتبه . على أننا نستطيع أن نستثنى من هذا الحكم رسالته الفلسفية الأولى ، وهى رسالة الواردات .

وفى الحق كان من المنتظر أن تبدو مقاصده العلمية فى ما كتبه من آن لآخر فى صحف مصر وسوريا ؛ وفى الوقائع المصرية ، وجريدة العروة الوثقى وفى مناظراته ، وكذلك فى تفسيره للقرآن ، فانه لم يخل من أثرها .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٧ رده الثانى على المسيو هانوتو — انظر أيضاً الاسلام والرد على منتقديه القاهرة ١٣٤٣ — ١٩٢٥ ص ٧٦ .

يقول جولدزيهر : « إن تفسيره يمثل جوهر التعاليم الدينية التى كان يدعو إليها هو وجمال الدين » (١) ولعلنا لا نجاوز الحق إذا قلنا ، إن هذا التفسير له صبغة عملية روحانية .

ويقول محمد رشيد رضا الذى نشر دروس محمد عبده فى الشكل الذى ظهرت به فى التفسير ، « إنه على طريقة روحانية عمرانية ، يستدل بها على أن القرآن الحكيم ، هو فى كل عصر منبع السعادات الدينية والدنيوية . » (٢)

وفى مقدمة الطبعة المنقحة للجزء الأول من التفسير يقول : « أكثر ما كتب فى التفسير يشغل قارئه عن موضوع تنزيله ، وفائدة ترتيله ، وما فيه من علم ونور ، وهدى ورحمة ، وموعظة وعبرة (٣) أما محمد عبده ، فعلى نقيض هذا ، وجه عنايته فى دروسه إلى بيان ما فى القرآن من هداية على الوجه الذى يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة فى وصفه ، وما أنزل لأجله من الانذار والتبشير ، والهداية والاصلاح .... ثم العناية بمقتضى حال هذا العصر فى سهولة التعبير ، ومراعاة أفهام صنوف القارئين . » (٤)

موقفه من علم التوحيد :

إذا أردنا أن نقف على تفاصيل مذهبه فى الفلسفة والتوحيد، إن كان له فيهما مذهب ما، وجب علينا أن نبحث عن ذلك فى رسالة التوحيد ، ويحق لنا أن ندهش لقصرها وإيجازها إذا كان قد أراد بها أن تكون بياناً لتفاصيل مذهبه .

على أن الشيخ عبده يبين فى مقدمتها السبب الذى دعاه إلى كتابتها ، والغاية التى كتبها من أجلها ، فيقول :

« لما دعيت لتدريس بعض العلوم فى المدرسة السلطانية ببيروت ، ومنها علم التوحيد ، رأيت أن المختصرات فى هذا الفن قد لا تأتى على الغرض من إفادة التلامذة ، والمطولات تعلو عن أفهامهم ، والمتوسطات ألفت لزمان غير زمانهم ، فرأيت من الأليق أن أملى عليهم ماهو أمس بحالهم ، فكانت أمالى مختلفة ، تتغاير بتغاير طبقاتهم ، أقربها إلى كفاية الطالب ما أملى على الفرقة الأولى ، لا يصعب تناوله ، وإن لم يعهد تداوله

---

(١) جولدزيهر ص ٣٢٥ .

(٢) المنار جـ ٦ ص ١٩٨ و جـ ٨ ص ٨٩٩ وقد أشار الى هذا جولدزيهر ص ٣٤٤ .

(٣) المنار جـ ٢٣ (١٩٢٧) ص ٦٤٧ .

(٤) المنار جـ ٢٨ ص ٦٥٠ ، انظر التفاصيل الوافية فى الفصل الثامن من هذا الكتاب .

تمهيد مقدمات ، وسير منها إلى المطالب . من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء فى التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد . . . حتى قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد » .

ولكن الشيخ عبده لم يحتفظ بنسخة من دروسه هذه ، ومضت عليه بعد ذلك أعوام وهو يشتغل بغير التعليم ، فلما سنحت له الفرصة لتدريس علم التوحيد فى الأزهر طلب من أخيه حموده بك عبده وكان من تلامذة الفرقة الأولى فى بيروت عند ما ألقيت هذه الدروس فيها ، أن يحصل له على نسخة مما أملاه فى دروس التوحيد . ولما راجعه وجد أنه على مقربة مما يحب ، « قد يحتاج إليه القاصر ، وربما لا يستغنى عنه المكاثر ، على اختصار فيه مقصود ، ووقوف عند حد من القول محدود ، قد سلك فى العقائد مسلك السلف ، ولم يعب فى سيره آراء الخلف ، وبعد عن الخلاف بين المذاهب » .

فجعل هذه المذكرات أساساً لدروسه ، وعدل فيها ، فبسط بعض العبارات ، وحذف البعض الآخر ، « مما يتناسب مع مختصر مثله » ثم قال : إنه يرجو ألا يكون فى قصره ما يحمل على إغفال أمره ، أو يغض من قدره . (١)

وقد بين الغرض من تأليف هذا الكتاب أكثر من مرة . ففى كلامه على حاجة البشر إلى الرسالة (ص ٩٧) يقول « ولسنا بصدد الاتيان بما قال الأولون ، ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون ، ولكنا نلزم ما التزمناه فى هذه الوريقات من بيان المعتقد والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف ، أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفى ، أو إلماعا لما لا يستغنى عنه القول الجلى . »

وعند كلامه على الاسلام (ص ١٦٨) يقول : « وإنى بمحله فى هذا الباب ، مقتدياً بالكتاب المجيد فى التفويض لذوى البصائر أن يفصلوه » .

وختم كلامه فى « أفعال العباد » عند تناوله مسألة الاختيار بقوله : « لكن يمنعنى عن الاطالة فيه عدم الحاجة إليه فى صحة الايمان ، وتقاصر عقول العامة عن إدراك الأمر فى ذاته ، مهما بالغ المعبر فى الايضاح عنه ، والتياث قلوب الجمهور من الخاصة بمرض التقليد » .

وقد وصف محمد رشيد رضا هذه الرسالة أحسن وصف عند ما قال : لقد مضت القرون ولم يكن هناك كتاب يصلح للدعوة إلى الاسلام على الوجه الذى

---

(١) رسالة التوحيد ص ٢ — ٤ .

يشترطه علماء الكلام ، حتى صنف محمد عبده رسالة التوحيد . » (١)

ثم لاحظ بعد هذا ، « أنه لولا اسم هذه الرسالة ، وما فى أولها من الاصطلاحات الكلامية الوجيزة ، لكان انتشارها أضعاف ما هو الآن ، ولعم الانتفاع بها كل مكان ، ولكن البعيد إذا سمع باسم رسالة التوحيد ، يتوهم أنها عقيدة كالسنوسية . . . أو أنها فى علم الكلام الذى لا يتناوله إلا العلماء الأعلام » ثم يقول : « إن محمد عبده كان عازماً على بسط الكلام فى هذه المقدمات : وجعل الكلام فيها كالكلام فى النبوة وغيرها من الأبواب ، موجهاً إلى العقل والوجدان ، لا مجرد تقرير وجيز للبرهان». (٢)

ونستطيع أن نقرر أن الشيخ عبده ، عند ما جعل ما كتبه فى التفسير متأثراً بالغايات العملية ، ووضعه فى عبارة يسهل فهمها على الطبقات التى أراد التأثير فيها ، لم يكن مساقا إلى هذا بخطة مرسومة فحسب ، بل كان مدفوعا إليه أيضاً بغريزته وطبعه .

وهو يقول إنه طالما حسد جمال الدين على قدرته على الكلام فى الحكمة أمام أى إنسان ، سواء أكان من مريديها ، أم من غير مريديها .

أما هو فكان على نقيض هذا ؛ تؤثر فيه حالة المجالس والوقت ، ولا تتوجه نفسه للكلام إلا إذا رأى له محلا . وهذا الوصف يصدق أيضاً على كتابته فانه ربما أراد أن يكتب فى موضوع ، وعند ما يوجه قواه لجمع ما يحسن كتابته ، تتوارد على فكره معانى كثيرة ، ووجوه للكلام جمة .

يقول : « ثم يأتينى خاطر ، لمن ألقى هذا الكلام ؟ ومن ينتفع به ؟ فأتوقف عن الكتابة ، وأرى تلك المعانى التى اجتمعت عندى قد امتص بعضها بعضا ؛ حتى تلاشت ولا أكتب شيئاً . » (٣)

وكان الشيخ عبده يمتاز فى تدريسه باحدى الصفات التى جعلته معلما حصيف الرأى ، وهى التى عبر عنها بقوله : « فعلى الأستاذ أن يكون بيده ميزان يزن به ذهن الطالب ودرجة استعداده لقبول ما يقول.» (٤)

ويبدو مما سبق ، أن رغبته فى أن يصور للمسلمين أصول دينهم كما فهمه هو ، فى أبسط العبارات ، كان له أثره فى الصورة التى عبر بها عن آرائه فى الدين والكلام .

---

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد .

(٢) المنار جـ ٨ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٩٠ — نشرت أيضاً فى المنار جـ ٢٩ ص ٥٣ .

(٤) تفسير سورة العصر وخطاب عام — الطبعة الثانية القاهرة ١٣٣٠ — ١٩١١ ص ٦٨ .

وليس من الضرورى أن تستخلص من هذا، أنه رفض بالجلة الأوضاع المختلفة التى مر بها الاسلام خلال عصور تطوره لأنها غير صحيحة، أو لأنها قليلة الغناء إلا ما سلم به منها صراحة، وذلك لأنه يقرر، كما لاحظنا من قبل، أنه يجمل القول فى العقائد التى يعتبرها أصولا لا غنى عنها ويفوض لذوى البصيرة فى الدين تفصيل القول فيها، يرى أن القارىء إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذى يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام فلا حاجة إلى إرهاقه بتعاليم المتكلمين لكى يعرف منها ما هو الاسلام الصحيح.

ويبدو من تعاليم الشيخ عبده أنه محيط بآراء أهل السنة، وأن معرفته بالمصنفات فى هذا المذهب لا تقتصر على ما كتبه كبار علمائه، بل تشمل أيضاً ما كتبه صغارهم الذين يعتمد على ما كتبوه ويرجع إليه فى أبحاثه.(١)

وفى الجلة، إذا ذكرنا أن علم الكلام الاسلامى يشمل كثيراً من الآراء جاز لنا أن نقول إن رأيه فى الكلام لا يختلف فى جوهره اختلافا كبيراً عن الرأى المسلم به.

يقول برنار ميشيل « إنه ظل دائماً داخل نطاق الاسلام بل وفى حدود رأى أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التى كانت أكثر تقيداً بالنصوص وسلكت فى فهمها مسلكا وسطاً بين مختلف النزعات المتطرفة .(٢)

وإذا بدا فى آراء الشيخ عبده شىء من الاختلاف عن رأى أهل السنة. فهو خلاف فى اللفظ يريد به أن يزيد آراءهم بياناً وتوكيداً.

ففى بعض آرائه نجده سنياً متطرفا مثل رأيه فى الوحى وفيما للنبى من فضل وكرامة.(٣) ونجده فى بعض المسائل الأخرى، مثل كلامه فى النبوة والمعجزات، يتمسك برأى أهل السنة ولكنه يحاول إبراز هذا الرأى فى قالب منطقى جديد.(٤)

ثم نراه يبيح لنفسه حرية أعظم فى فهم بعض المسائل وفى تأويلها مثل موضوع كرامات الأولياء، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى، وكذلك فى بعض المسائل التى لا

---

(١) مثل الاسفرايني (المتوفى عام ١٠٧٨م. انظر بروكلمان ج ١ ص ٣٨٧ و ٣٨٨) ويقول هورتن ان محمد عبده حاكاه بشكل غريب فى تفسير الفاتحة — هورتن ج ١٤ ص ٨٦.

(٢) مقدمة الرسالة ص ٧٤.

(٣) جولدزيهر ص ٣٤٦ — ٣٤٨ وهورتن ج ١٤ ص ١١٧ — انظر أيضاً الفصل الثامن فيما يلى.

(٤) مقدمة الرسالة ص ٧١ و ٧٨.

تعتمد على سند قاطع صحيح(١)، ولكننا نجده يخالف الرأى الشائع مخالفة بينة فى موقفه من الفقه الإسلامى .(٢)

ومما يوضح نزعته الدينية العامة بعض التوضيح إلى جانب ما بسطناه من آرائه : ما كان يحس به من الألم لما فشا بين المسلمين من الجهل باللغة العربية ، ذلك الجهل الذى صدهم عن فهم ما جاء فى كتب دينهم . ولهذا جعل الشيخ عبده من أغراضه الأولى إحياء اللغة العربية باعتبارها وسيلة لاصلاح الدين ؛(٣) وكان يقول إن المؤمن لكى يعرف عقائد الايمان ، يجب أن يكون قادراً على فهم العقائد السنوسية وأن يذكر على الأقل عشرين صفة من صفات الله.(٤)

ولكنه كان يعارض فى أن تكون كتب الكلام هى المصدر الوحيد لمعرفة الدين . ولا يرضى بأن تكون أيضاً أهم المراجع لفهمه . وفى تفسيره للسورة ٢ آية ٢١٠ يوجه الخطاب إلى علماء الدين فيقول : « ويا أيها العلماء بالرسوم والعاكفون على قراءة كتب العلوم ؛ ليس بأمانيكم ولا بأمانى الكاتبين ؛ فقد وضع كتاب الله الميزان للصادقين والمنافقين ، فعليكم أن تتذكروا وتذكروا به إخوانكم المسلمين ، ولا يصدنكم عن آيات الله والاهتداء بكتاب الله أنكم فضلتم الناس بقراءة مطولات الكتب العربية ، وصرف السنين الطوال فى فهم الأحكام الفقهية . والاكتفاء من علم الايمان بمثل السنوسية والنسفية ، فان ينبوع الايمان كتاب الله تعالى ؛ فأحصوا ما فيه من الشعب والآيات على الايمان « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان . »(٥)

والسبب فى إجماله للكلام فى علم التوحيد هو أنه كان يعتقد أن الجدل الطويل لا فائدة فيه ؛ وأنه أفضى إلى الفرقة فى الاسلام . هذا إلى أنه كان يود من صميم قلبه إحلال الوحدة فى الدين محل الخلاف ؛ وكثيراً ما يعبر فى رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذى لا جدوى فيه ولا غناء .

---

(١) كرامات الأولياء — مقدمة الرسالة ص ٧٨ ، أما الموضوعان الآخران فتجدهما فى النسخة العربية من رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ص ٢٢٤ وفى الترجمة الفرنسية ص ١٣٧ ، ١٣٨ — انظر أيضاً الفصل الثامن من كتابنا هذا .

(٢) انظر الفصل الثامن فيما يلى .

(٣) انظر ص ٨٠ .

(٤) هورتن جـ ١٤ ص ١٢٠ .

(٥) المنار جـ ٨ ص ٨٩ و ٩٠ .

فنى الفصل الذى كتبه عن أفعال العباد ، يبين فى إيجاز أن الانسان يشعر بكسبه لأفعاله ، ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته وأنها تحيط بجميع أعماله ، ثم يختم الكلام بقوله :

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه : وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين : ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا . »(١)

وعلى هذا النحو يعرض لأولئك الذين حمى بينهم وطيس الجدل فى موضوع « وجوب رعاية الله فى أفعاله لمصلحة العبد » ، فيصفهم بأنهم « أخوة تفرقت بهم الطرق فى السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا فى غسق الليل صاح كل فريق منهم بالآخر صيحة المستخبر ، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعته على ما بيده ، فاشتجر بينهم القتال ولا زالوا يتجالدون حتى تساقط جلهم دون المطلب ، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه ، رجع الرشد إلى من بقى منهم وهم الناجون ، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولوافتهم الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين . » (٢)

هذا ونجد أيضاً أن ما اشتهر به الشيخ محمد عبده من الروية والتحفظ الذين يبلغان أحياناً مبلغ التوقف والشك كان من أهم العوامل التى أثرت فى مناقشاته الكلامية ووضعتها فى صورة معينة . فبينما يجعل للعقل المكان الأول فى الدين . كما سنرى فيما بعد . نجده يرى أن جانب الحكمة يقتضى التسليم بما للعقل البشرى من حدود لا يستطيع تجاوزها . وهى حدود ضيقة جداً فى بعض المسائل .

وتبدو نزعته هذه على نحو خاص فى كلامه على صفات الله (٣) ، فانه يستهل الكلام بذكر حديث إن لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه وهو قوله (صلى الله عليه وسلم) « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » ثم يدلل على صدق هذا

---

(١) رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ص ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص ٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٨ ، ٥٩ — الترجمة الفرنسية ج ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) نفس المصدر — انظر كلام فى الصفات اجالا ص ٥٢ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٣٤ وما بعدها .

الحديث وعلى استحالة معرفة ذات الله معتمداً على النظرية الفلسفية المعروفة بنظرية الجزء الذى يتجزأ فيقول :

« إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الادراك الانسانى حساً كان أو وجداناً أو تعقلا ،ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها ، والاحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها . وأما الوصول إلى كنه حقيقة ما ، فما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه وذلك ينتهى إلى البسيط الصرف وهو لاسبيل إلى اكتناهه بالضرورة . وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره .

« خذ أظهر الأشياء وأجلاها كالضوء : قرر الناظرون فيه له أحكاماً كثيرة فصلوها فى علم خاص به ، ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الاضاءة نفسه وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان ، وعلى هذا القياس ؛ ثم أن الله لم يجعل للانسان حاجة تدعو إلى اكتناه شىء من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص ، ولذة عقله ، إن كان سليما ، إنما هي تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب . فالاشتغال بالاكتناه إضاعة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سيقت إليه . » (١)

ومن جهة أخرى فان الانسان يجد أن علمه محدود بأقرب الأشياء إليه وهى نفسه فانه ، إذا أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ، هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه . يجد أن كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شىء منها يمكن الاتفاق عليه ؛ وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حى له شعور وإرادة . وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التى وصل إليها ببديهته ؛ أما كنه شىء من ذلك بل وكيفية اتصافه ببعض صفاته فهو مجهول عنده ؛ ولا يجد سبيلا للعلم به . »(٢)

ثم يقول :

« إن هذا هو حال العقل الانسانى مع ما يساويه فى الوجود أو ينحط عنه ، بل

(١) رسالة التوحيد ص ٥٢ — ٥٤ . الترجمة الفرنسية ص ٣ — ٣٥ انظر أيضا مقدمة الرسالة ص ٥٩ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٥٤ — الترجمة الفرنسية ص ٣٥ .

وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلى الأبدى؟ » (١)

وقد ختم الشيخ عبده كلامه فى هذا الموضوع بعبارة تذكرنا بالحديث الذى أشار اليه فى أول الفصل فبعد أن تكلم على المنافع التى تعود على الانسان من النظر فى خلق الله يقول

« أما الفكر فى ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة ، وهو ممتنع على العقل البشرى لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين ولاستحالة التركيب فى ذاته ، وتطاول إلى مالا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلكة ، عبث لأنه سعى إلي مالا يدرك ، ومهلكة لأنه يؤدى إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره. » (٢)

ثم يواصل القول فى الصفات فيقول :

« ويكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها ، أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية ، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث عنه ... »

« أما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظار ، وتفرقت فيها المذاهب ، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه ، والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف فى العقل وتغرير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ، ولئن انحصر فيها ، فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقى وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها امثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع ، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به مرسله ممن تقدمنا » . (٣)

ويظهر الشيخ محمد عبده فى كلامه على القدر شيئاً من التحفظ أيضاً ، وقد أشرنا من

---

(١) رسالة التوحيد ص٣٥ — الترجمة الفرنسية ص ٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٥ ، ٥٦ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٦ ، ٥٧ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦ ، ٣٧ .

قبل إلى رأيه الذى يذهب إلى أن هذا الموضوع كان محل جدل طويل قليل الغناء، ويظهر أنه كان يعتقد أن الاتجاه الدينى الصحيح فى هذه المسألة يحذر من الخوض فيها : لهذا نجده يقول فى تفسير سورة العصر (ص ٤٣)

« نزوع النفوس إلي الخوض فى هذه المسألة ضرب من ضعف البصر أو فقده .»

وبعد أن بين ما يجب اتباعه يقول :

« إننى لا أحب أن أتكلم فى هذا الأمر أكثر من هذا، وإلا لم أكن من الصابرين ولخضت فى أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه » (١)

موقفه من الفلسفة :

إن الخصائص التى ميزت آراء الشيخ محمد عبده فى الدين تبدو واضحة جلية فى موقفه من الفلسفة ؛ فقد تأثر فىموقفه منها تأثراً قوياً بغاياته العملية. ولاحظ هورتن أنمقاصده العملية كانت السبب الأكبر فى أنه لم يشتغل بالمنطق أو بأى فرع آخر من فروع الفلسفة اشتغالا علمياً منظما .(٢)

فى الحق، أنه لم يترك لنا أثراً ذا قيمة يمكن أن نعده فلسفياً خالصاً فى طريقة بحثه وفى ما اشتمل عليه . أما رسالة الواردات التى كتبها فى أول عهده فقد كانت تبشر بالشيء الكثير .

يقول محمد رشيد رضا : « إنه يحرر فيها الواردات الألهية فى حقائق علم الكلام الأعلى ، ويسير فى المزج بين عرفان الصوفية وبرهان الفلاسفة . »(٣)

وفيما عدا هذه الرسالة الموجزة نجد أن الشيخ عبده لم يسلك طريقة الفلاسفة إلا فى الصفحات الأولى من رسالة التوحيد .

وعلى أية حال يجب علينا أن نذكر هنا أنه حاول بعث الاهتمام بالمنطق ، فعلق على أحد المصنفات الصعبة القيمة فى هذا العلم .

ويجب أن نشير أيضاً إلى أن له محاضرات فى ابن خلدون ، ورسالة فى وحدة الوجود لم تنشر بعد (٤) . هذا وآثاره جميعاً تنم على معرفة بالفلسفة لا شك فيها . وربما كنا

(١) المنار جـ ٦ ص ٥٩٨ و ٥٩٠ .

(٢) هورتن جـ ١٤ ص ٧٨ .

(٣) تاريخ جـ ٢ ص ٥ .

(٤) انظر ثبت المصادر .

مبالغين إذا قلنا إنه لم يهتم بالفلسفة اهتماما ظاهراً ، على أننا لا نجاوز الحق عند ما نقرر ، أنه لم يشتغل بدراستها على طريقة علمية منظمة .

وربما كان السبب فى أن اشتغاله بالفلسفة لم يخل من أنحاء النقص والتحيز ، هو كراهيته لها كراهية تقوم على دوافع من الدين . ويبدو لنا أن هورتن ذهب إلى هذا الرأى عند ما قرر أن الاشتغال بالفلسفة كان يقارب فى رأيه الخروج على الدين . (١) ويبرر هذا الحكم إلى حد كبير ما أوردناه من أقوال الشيخ عبده التى سخر فيها بمذاهب الفلاسفة وأخطائها ، مثل قوله : « وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع . »

وربما كانت المناسبة المعينة التى ذكر فيها هذه العبارة وهى كلامه عن صفات الله هى التى جعلته يقرر هذا الرأى . فهو يذهب إلى أن صفات الله فوق متناول العقل البشرى ، فلا يستطيع الفلاسفة أنفسهم أن يعرفوا كنهها ، ومع أنه يعترض على أخطائهم فى هذا الموضوع نجده فى الوقت نفسه ، يعمد إلى نظرية فلسفية ليستمد منها الدليل على استحالة الوصول إلى معرفة الكنه ، وليظهر أن طرائق الفلسفة تتهدم ، إذا قصد منها الوصول إلى معرفة ذات الله (٢)

على أنه إذا كان يرى حقاً أن الاشتغال بالفلسفة يقارب الخروج على الدين ، فن العسير أن نعلل حماسه لها فى أول عهده ، وبخاصة أيام اتصاله بجمال الدين ، أو أن نفهم كيف أنه أنشأ رسالة ذات لون فلسفى .

ولقد ارتاب المحافظون فيه وفى جمال الدين ، وناصبوهما العداء ، وكان بعض السبب فى ذلك ، رغبتهما فى إحياء الفلسفة ، أو جزء منها على الأقل . وكان ذلك أيضاً هو السبب فى أن اعتبره مريدوه والمعجبون به ، نصيراً للفلسفة فى ذلك العهد .(٣)

ونجده كذلك ، فى إحدى مقالاته الأولى التى نشرها فى الأهرام عن « العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية » يدافع عن دراسة المنطق والفلسفة التى تجهم لها المحافظون فيقول :

---

(١) هورتن جـ ١٣ ص ٨٥ .

(٢) ترجمة رسالة التوحيد ص ٣٧ ومقدمتها ص ٥٩ .

(٣) انظر ص ٩ ، ٩٨ . إن الرواية التى تبالغ فتقول إنه « قطب دائرة الفلسفة » هى مثل لكثير مما كان يوصف به . انظر تاريخ جـ ٣ ص ٧١ ، وهورتن جـ ١٣ ص ٨٥ هامش ١ .

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين ، وتمييز الأفكار غثها من السمين ، وتبين أن كيف تتركب المقدمات لانتاج المطلوب بعد البيان ، وأى مقدمة يصح أن تؤخذ فى البيان ، وأيها يجب أن يقذف ويطرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سلما لجميع العلوم ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم . والعلوم الكلامية إنما هى أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية ، حتى يحق لممارس تلك العلوم إن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين .

« ويا عجباً إذا لم نصرف الفكر فى تقويم البراهين وتسديدها ، وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها ففى أى شىء نصرفه ؟ فانه إن ضل عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشىء سوى الدليل نعرفه ؟ » (١)

ولقد كتب الشيخ عبده فى مقدمته لرسالة التوحيد وصفاً تاريخياً موجزاً لتطور العقائد فى الاسلام يمتاز من بين ما كتبه علماء الاسلام بقربه إلى المنهج النقدى الحديث. وكلامه عن تطور الفلسفة فى هذه المقدمة يكشف عن رأيه فيها ويصور أيضاً نزعته العامة فى التفكير .

وسنورد هنا رأيه فى هذا الموضوع لأهميته . يقول الشيخ عبده :

« أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل ، من كشف مجهول أو استكناه معقول ، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ماشاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكنفهم بحمايته ، ويدع لهم من إطلاق الارادة مايتمتعون به فى تحصيل لذة عقولهم ، وإفادة الصناعة وتقويه أركان النظام البشرى بما يكشفون مَن مساتير الأسرار المكنونة فى ضمائر الكون ، مما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا فى قوله (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) إذ لم يستثن من ذلك ظاهراً ولا خفياً . وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب فى سبيلهم إلى ما هدوا إليه ، بعد ما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكانة بحيث ينتهى إليه أمر السعادة ، والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع ، وبعد ما صح من قوله عليه السلام : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » وبعد ما سن لنا فى غزوة بدر من سنة الأخذ بما صدق من التجارب وصح من الآراء .

لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم ؛ الأول الاعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة

(١) تاريخ جـ ٢ ص ٥٨

اليونان خصوصا عن أرسطو وأفلاطون ، ووجدان اللذة فى تقليدهما لبادىء الأمر ؛ والثانى روح الوقت وهو أشأم الأمرين : زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين ، واصطدموا بعلومهم فى قلة عددها ، مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فـال حماة العقائد عليهم ، وجاء الغزالى ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالآلهيات ، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام، وجميع ما ظنه المشتغلون بالـكلام يمس شيئاً من مبانى الدين ، واشتدوا فى نقده ، وبالغ المتأخرون منهم فى تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ماوراء الاعتدال ، فسقطت منزلتهم من النفوس ، ونبذتهم العامة ؛ ولم تحفل بهم الخاصة ، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامى من سعيهم .

هذا هو السبب فى خلط مسائل الـكلام بمذاهب الفلسفة فى كتب المتأخرين كما نراه فى كتب البيضاوى والعضد وغيرهما ، وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا ، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هوأقرب إلى التقليد من النظر، فوقف العلم عن التقدم .

ثم جاءت فتن طلاب الملك من الأجيال المختلفة ، وتغلب الجهال على الأمر . وفتكوا بما بقى من أثر العلم النظرى النابع من عيون الدين الاسلامى ، فانحرفت الطريق بسالكيها ولم يعد بين الناظرين فى كتب السابقين إلا تحاور فى الألفاظ أو تناظر فى الأساليب ، على أن ذلك فى قليل من الـكتب اختارها الضعف وفضلها القصور . ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم . فجاء قوم ظنوا فى أنفسهم مالم يعترف به العلم لهم ، فوضعوا مالم يعد للاسلام قبل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصاراً ، ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا ، فشردوا بالعقول عن مواطنها ؛ وتحكموا فى التضليل والتكفير ، وغلوا فى ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الأمم فى دعوى العداوة بين العلم والدين . وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام ؛ وهذا كفر وهذا إسلام . والدين من وراء مايتوهمون ؛ والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون . ولـكن ماذا أصاب العامة فى عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط وكثرة الخلط ؟ شر عظيم ، وخطب عميم .

هذا مجمل تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أسس على قواعد من الـكتاب المبين ؛ وكيف عبث به فى نهاية الأمر أيدى المغرقين ، حتى خرجوا به عن قصده وبعدوا به عن حده .»(١)

(١) رسالة التوحيد ص ٢٠ — ٢٤ — الترجمة الفرنسية ص ١٦ — ١٨ .

ويمكن أن نستخلص من هذا الوصف التاريخي أن محمد عبده كان يرى أن الميدان الصحيح الذى تستطيع الفلسفة أن تؤدى فيه أجل الخدمات هو البحث فى ظواهر الطبيعة. أو كما يقول «كشف الأسرار المخبوءة فى أعماق الكون». وهو فى مقام آخر ينظر إلى الفلسفة نظرة أوسع فيجعلها شاملة للبحث فى حقائق الطبيعة الانسانية وفى تاريخ البشر. وقد تتحقق بعض المنافع العملية من درس هذه المسائل كما أوضح ذلك، وبخاصة فى تقدم الصناعات وتشييد أركان النظام الاجتماعى. والسبب فى أن هذه المنافع لم تتحقق فى الاسلام هو أن فلاسفة المسلمين زجوا بأنفسهم فى المنازعات الدينية وخلطوا فنونهم بالدين.

وقد علق محمد رشيد رضا على هذا بقوله: «إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين، ويزجوا بأنفسهم فى المنازعات الدينية، لتركوا وشأنهم فى البحث وإذن لارتقت علومهم وارتقت بها الصناعات واتسع العمران». ثم يقول إن محمد عبده كان يرى أنه يجب ألا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية. (١)

ولم يكن هذا لأن محمد عبده كان يعتقد أن بين الدين والفلسفة عداوة متبادلة، فكثيرا ما كان ينتهى به البحث إلى أنهما على وفاق أطنب فى ترديده فى مواطن أخرى.

على أنه كان يرى أنه يجب أن يبقى كل منهما متميزا عن الاخر. ففى ميدان الدين حدود معينة لا يمكن أن يتخطاها العقل أو يتطاول للوصول إليها، وبخاصة فيما يتعلق بذات الله، ولسنا نجد مثل هذه الحدود فى العالم الطبيعى.

هذا إلى أن التعصب الدينى والمذهبى ربما خنق روح الاستقلال فى البحث كما ظهر ذلك فى تاريخ الاسلام.

فاذا كان محمد عبده لم يعمل على السير بالفلسفة فى طريق التقدم سيرا عليا مرتبا، فبعض السبب فى هذا هو أنه لم يرد أن يتخطى حدود المهمة التى وقف عليها نفسه وهى إحياء نهضة دينية.

(١) رسالة التوحيد ص ٢١ هامش ٢.

الفصل السادس

تعاليم محمد عبده

موقفه من العقل والعلم

الدين والعقل

هناك مسألتان ورد لهما ذكر فيما سلف ولكن لا بد لنا من توضيحهما بعض الشىء حتى نفهم كيف تصور محمد عبده الاسلام ، وما هى نظرته العامة إلى العالم الحديث .

أما هاتان المسألتان فهما :

أولا — ما هى الصلات التى تصور وجودها بين العقل والدين أو على وجه أخص بين العقل ودين الاسلام ؟

ثانياً — ما هى الصلة بين العلم والدين ؟

ولما كان رأيه فى هاتين المسألتين يشمل أيضاً رأيه فى طبيعة الدين وطبيعة العلم ، يحسن بنا أن نقتبس كثيراً مما كتبه فى هذا الصدد بادئين بموضوع الدين والعقل .

وقد أجمل القول فيما بينهما من صلات فى العبارة التى حاول أن يصور بها الاسلام فى الصورة التى أراد أن ينشرها بين الناس . وهو الاسلام الخالص من كل ما دخل عليه فى العصور المتأخرة ومن المسائل الخلافية . وهو يرى أن هذا الدين يجب أن يعتبر « من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه . » (١)

وعلى هذا نجد أن الدين فى نظره يكمل العقل ويقومه ، وأن العقل حكم فى شئون الدين . وهو يقول :

« إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى ، كما لا يستقل الحيوان فى درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لا بد معها

(١) المنار جـ ٨ ص ٨٩٢ وجـ ٢٨ ص ٥٨٨ ومقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٨

عن السمع لادراك المسموعات مثلا ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها إلى معرفتها وأنها آتية من قبل الله . » (١)

والاسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه فى مكانة بحيث ينتهى إليه أمر السعادة ، والتميز بين الحق والباطل ، والضار والنافع . » (٢)

ويقرر الاسلام أن الانسان قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل . وهو يستند فى دعوته للاعتقاد بوجود الله ووحدانيته إلى استنهاض العقل البشرى « وتوجيهه إلى النظر فى الكون ، واستعمال القياس الصحيح . والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات . ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود، عالماً حكيما قادراً على كل شيء . وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام فى الأكوان . وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة . واستنهضه للنظر فى الخلق والتأمل فيما فى الكون من آيات تدل على قوة الله وحكمته ، وأن يتدبر فيها ليصل إلى معرفة الله . » (٣)

وموقف محمد عبده هذا تجاه العقل أفسح المجال للنظر « والبحث خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلي الاعتقاد بالله علي ما وصفه ؛ بلا غلو فى التجريد ، ولا دنو من التحديد . » (٤)

وإذا كان الاعتقاد بوجود الله من دعائم الايمان ، وهو اعتقاد يقوم على العقل فأهمية العقل فى الاسلام لا تحتاج إلى دليل . ويؤكد الشيخ عبده هذا الرأى بقوله .
« فالاسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالايمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلى والفكر الانسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى . فلا يدهشك بخارق

(١) رسالة التوحيد ١٤٢ — الترجمة ص ٨٨ انظر أيضاً مقدمة الترجمة ص ٤٨ .
(٢) نفس المصدر ص ٢٠ الترجمة ص ١٦ .
(٣) الاسلام والنصرانية الطبعة الثالثة سنة ١٣٤١ هـ ١٩٢٢ م ص ٤٨ وما بعدها .
(٤) رسالة التوحيد ص ٩ ، ٢٠ — الترجمة ص ٧ — انظر هورتن ج ١٤ ص ٩٠ .

العادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ، وقد اتفق المسلمون إلا قليل ممن لا يعتد برأيهم فيه على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الايمان بالرسل إلا بعد الايمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ، ولا من الكتب المنزلة فانه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولا . » (١)

وعلى هذا فالعقل فى رأى الشيخ عبده ، حكم فى صحة النبوات . وهناك أمر آخر لا يقل شأناً عن ذلك هو أنه جعل للعقل مطلق السلطان فى فهم الكتاب المنزل .

أما الأصل الثانى الذى يقرره فى الاسلام ؛ فهو تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما . وهو يفسر هذا بقوله :

« اتفق أهل الملة إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل ؛ وبقى فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ؛ وتفويض الأمر إلى الله فى علمه .

والطريق الثانية ، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل . »(٢)

ونجده فى رسالة التوحيد يقرر الرأى نفسه بطريقة مختلفة بعض الاختلاف ، وذلك عند كلامه على النبوة .

ولعل هذا الاختلاف راجع إلى شعوره بالحاجة إلى عبارة أكثر حيطة فى كلامه على النبوة ؛ إذ أنها تستند إلى نص الكتاب المنزل فقط ، بينما يستند الشرع إلى نص الكتاب وإلى غيره من المصادر .

وهو يقول : وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبى ؛ أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنه بعضه ؛ والنفوذ إلى حقيقته ، ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال ، المؤدى إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضوع واحد ، فى آن واحد ؛ فان هذا مما تتنزه النبوات عن أن تأتى به ، فان جاء مايوهم ظاهره ذلك

---

(١) الاسلام والنصرانية ص ١ .
(٢) نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ .

فى شىء من الوارد فيها ، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ، وله الخيار بعد ذلك فى التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه فى كلامه ، وفى التفويض لله فى علمه .(١)

لما قرر محمد عبده هذا الرأى ، وجعل للعقل كل هذا الشأن فى الاسلام ، سلك فى الواقع سبيلا غير السبيل التى سلكها المسلمون منذ قرون عديدة ؛ أى القول بالتقليد ، والأخذ برواية السلف فى قبول العقائد ، من غير مناقشة أو اعتراض .

وكان طبيعيا أن يأخذ عامة الناس بالتقليد ؛ لأنهم لا يستطيعون فهم العقائد عن طريق العقل ، وقد سلك العلماء أيضا نفس السبيل فى أمور الدين وفى مسائل العلم كما لاحظنا ذلك من قبل .

ولقد قاوم محمد عبده هذه الروح ، وبدأ يناهضها مذ كان يطالب العلم ، ثم ظل يقاومها طوال حياته . يقول :

« لقد ارتفع صوتى لتحرير الفكر من قيد التقليد » (٣)

« وقد جهر الاسلام بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام ، أعلام الكون ودلائل الحوادث ؛ وإنما المعلمون منبهون ومرشدون ، وإلى طرق البحث هادون » . (٤)

وفى تفسير الآية ٢٤٣ سورة ٢ وهي قوله تعالى (كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) يقول :

« وأين أهل التقليد من هدى القرآن ؟ . هو يذكر لنا الأحكام بأسلوب يمدنا للعقل ، ويجعلنا من أهل البصيرة ، وينهانا عن التقليد الأعمى ، وهم يأمروننا بأن نخر على كلامهم وكلام أمثالهم صما وعميانا ، ومن حاول منا الاهتداء بالكتاب العزيز ، وما بينه من السنة المتبعة ، أقاموا عليه النكير ، ولعله لايسلم من التبديع والتكفير . يزعمون أنهم بهذا يحافظون على الدين ، وما أضاع الدين إلا هذا ؛ فان بقينا على هذه التقاليد ، لايبقى على هذا الدين أحد . فأننا نرى الناس يتسللون لواذاً ؛ وإذا رجعنا إلى العقل الذى

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٤٣ — الترجمة ص ٨٨ — مقدمة الترجمة ص ٤٨ .

(٢) انظر ص ٢٨ .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٨٩٢ و جـ ٢٨ ص ٥٨٨ .

(٤) رسالة التوحيد ص ٧٥ — الترجمة ص ١٠٧ .

هدانا الله تعالى إليه فى هـذه الآية وأمثالها ، رجى لنا أن نحيي ديننا ، فيكون دين العقل وهو مرجع الأمم أجمعين : (١)

فالاسلام أطلق بهـــذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد كان استعبده ؛ ورده إلى مملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته ؛ مع الخضوع مع ذلك لله وحـده والوقوف عنـد شريعته ، ولا حـد للعمل فى منطقة حدودها . ولا نهاية للنظر يمتد تحت بنودها . » (٢)

هذا ولم ينج من قال بالتقليد الأعمى من نقد الشيخ محمد عبـده وتهكمه اللاذع ، يقول :

« إن قلوب الجمهور من الخاصة قد التاثت بمرض التقليد فهم يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقا لما يعتقدون . فان جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا ، نبذوه ولجوا فى مقاومته ، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمته ، فأكثرهم يعتقد فيستدل ، وقلما نجد من يستدل فيعتقد . » (٣)

ونجده فى تفسيره للقرآن يكثر من نقد التقليد ومن يقولون به ويدعون إليه ، ويستخدم فى سبيل ذلك كل آية من آى الكتاب تؤيد حرية الفكر ، ولا يغفل عن انتهاز الفرصة للزراية بمن يقاومون ذلك .

والشواهد على هـذا كثيرة ، نكتفى منها على سبيل المثال بايراد تفسيره للآية ١٦٦ سورة ٢ .

تقول الآية « ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاءا ونداءا صم بكم عمى فهم لا يعقلون » ويعلق عليها فيقول :

« إن الآية صريحة فى أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين . وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فمن ربى على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحاً بغير فقه ، فهو غير مؤمن . لأنه ليس القصد من الأيمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان ؛ بل القصد منه أن يرتقى عقله ونفسه بالعلم والعرفان فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضى لله . ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته. ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل فى اعتقاده ؛ فلا يأخـــذه بالتسليم لأجل آبائه

(١) المنار جـ ٨ ص ٧٣١ — ٧٣٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٧ — الترجمة ص ١٠٨ — هورتن جـ ١٤ ص ١٠٨ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٧٢ — الترجمة ص ٤٦ .

وأجداده، ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله : (صم) لايسمعون الحق سماع تدبر وفهم ، «بكم» لاينطقون به عن اعتقاد وعلم ، [١] (عمى) لاينظرون فى آيات الله وفى أنفسهم فهم لايعقلون . »

إن الأصل الذى أقام عليه دعاة التقليد دعواهم هو احترام السابقين فى الاسلام ، وهم يزعمون أنهم وحدهم القادرون على تفسير الدين ، ولهذا أنكروا على الأجيال اللاحقة حق الاجتهاد ، أى البحث المستقل لتكوين رأى خاص فى أى أمر من أمور الدين . وعلى عكس هذا كان محمد عبده يدعو إلى « نصيب متساو من فضل الله لجميع القرون » وإلى حق الاجتهاد للجيل الحاضر كغيره من الأجيال ، وهو يقول :

« إن الاسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء. وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق فى الزمان ليس آية من آيات العرفان ، ولامسمياً لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان . وإنما السابق واللاحق فى التمييز والفطرة سيان ، بل للاحق من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها فى الكون مالم يكن لمن تقدمه من أسلافه وأبنائه.»[٢]

ويدعو محمد عبده وتلاميذه إلى حق الاجتهاد فى تفسير الشرع على وجه خاص . وسنبسط القول فى هذا الموضوع فى مقام آخر،[٣] غير أننا نلاحظ أن محمد عبده كثيراً ماردد القول بضرورة احترام سلطان العقل ووجوب انقياد الناس لأحكامه .

وقد دعا أيضا الى التسامح بين الفرق الاسلامية المختلفة ، وكذلك بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الملل الأخرى وهو يجيز التأويل فى كثير من أمور الدين .[٤]

يقول فى آخر رسالة التوحيد :

« من اعتقد بالكتاب العزيز وبما فيه من الشرائع العملية ؛ وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ماهى فى ظاهر القول ، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقدم له الدليل عليها ، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت ، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد ؛ بحيث لاينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد ، ولا ينقض شيئاً من بناء الشريعة فى التكليف، كان مؤمناً حقاً ، وإن

---

(١) المنار ج ٧ ص ٤٤٢ — جولدزيهر ص ٣٦٤ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٦ و ١٧٧ — الترجمة ص ١٠٨ — جولدزيهر ص ٣٦٥ — ٣٦٦ .

(٣) انظر الفصل الثامن .

(٤) انظر الفصل الثامن .

كان لا يصح اتخاذه قدوة فى تأويله؛ فان الشرائع الألهية قد نظر فيها إلى ماتبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة. والأصل فى ذلك أن الايمان هو اليقين فى الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد فى ذلك إلا احترام ماجاء على ألسنة الرسل.»[1]

ويمكن أن نورد مثلا آخر: هو قوله فى ختام خطابه إلى علماء تونس:

«أقول قولى هذا ولا أريد به إلزام سامعه بقبوله وإلا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرية الرأى، على أنى لا أظن أن فى السامعين من يلتزم به لو طلبت إلزامه، ولكنه رأى أعرضه على مسامعهم فان وجده السامع صواباً، أخذ به، وإلا فانه لم يخش شيئاً سوى احتماله مشقة الحر فى هذا المجلس وهو قدر مشترك بينى وبينه.»[2]

الدين والعلم:

كان طبيعياً، وموقفه من العقل كما ذكرنا، أن يتطلع إلى العمل على نشر جميع العلوم بين المسلمين لأنه كان يقدر أن العقل إذا استخدم فى درس ظواهر الطبيعة: أفضى هذا من ناحية إلى معرفة الله وفى ذلك منافع دينية، ومن ناحية أخرى إلى كشف أسرار الطبيعة وما يستتبع هذا الكشف من المنافع العملية الكثيرة؛ ولهذا يقول:

«النظر فى الخلق يهدى بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضىء للنفس طريقها إلى معرفة من هذه آثاره وعليها تجلت أنواره.»[3]

وهو يعتمد فى تقرير هذا الرأى على الآية ٢٧ سورة ٢ التى تقول: «هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً»، وكثيراً ما أشار إلى هذه الآية فى كتاباته، وقد تقدم ذكر شىء من هذا.

وهو يشير إلى هذه الآية فى كلامه على رسالة محمد (صلى الله عليه وسلم) فيقول:

---

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ — الترجمة ص ١٣٧ و ١٣٨.

(٢) تفسير سورة العصر وخطاب عام فى التربية والتعليم — الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٣٠ — ١٩١٢ ص٩٢.

(٣) رسالة التوحيد ص ٥٥ — الترجمة ص ٣٥.

« إن رسالة النبي اشتملت على دعوة الناس إلى العلم بأن الله عرض عليهم جميع ما بين أيديهم من الأكوان ، وسلطهم على فهمها ، والانتفاع بها ، بدون شرط ولا قيد إلا الاعتدال ، والوقوف عند حدود الشريعة العادلة . » (١)

ويقول أيضا :

«إن القرآن يذكر مثل هذا ، فى أصل الكون والخلق الخ . . . وهو إطلاق لعنان العقل ليجرى شوطه الذى قدر له فى طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان . . .

والقرآن لا يقيد العقل ؛ وهو فى كثير من آياته يدعو الانسان إلى النظر فى آيات الكون . . . : ولو أردت سرد جميعها ، لأتيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه . » (٢)

لا تعارض إذن بين الدين والعلم ، لأن كلا منهما يعتمد على العقل ، ويدرس الى حد ما ، نفسَ الظواهر . ولكن لكل منهما غاية خاصة يتجه إليها . (٣)

ولما كان القرآن قد حث على درس ما فى الكون الطبيعى من آثار ، دون أن يجعل لهذا حداً ، فلا بد وأن يكون الدين صديقاً للعلم . من أجل هذا يقرر الشيخ محمد عبده « أن الدين من موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، وانه على هذا الوجه ، يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها فى آداب النفس وإصلاح العمل . » (٤)

وفى موضع آخر يقول :

« قد وعد الله بأن يتم نوره . . . ولن ينقضى العالم حتى يتم ذلك الوعد ، ويأخذ الدين بيد العلم ، ويتعاونا معاً على تقويم العقل والوجدان . » (٥)

لقد كان الشيخ محمد عبده يقدر العلم قدراً كبيراً ، حتى أنه كان ، فى كل ما كتب

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٦ — الترجمة ص٩٧.

(٢) الاسلام والنصرانية ص ٤٩و٥٠.

(٣) انظر مقدمة الرسالة بالفرنسية ص٤٩.

(٤) المنار جـ ٨ ص ١٩٩ .

(٥) الاسلام والنصرانية ص ١٣٤ — مقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٩ .

يحث إخوانه فى الدين على وجوب اكتساب العلوم ، التى برزت فيها أمم الغرب ، حتى يستطيعوا مباراة هذه الأمم .

وفى إحدى مقالاته ، التى نشرها فى أول عهده ، فى جريدة الأهرام ، يقول :

« إننا لا نجد سببا لرقيهم فى الثروة والقوة ، إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم . . . فأول واجب علينا ، هو السعى بكل جهد واجتهاد ، فى نشر هذه العلوم فى أوطاننا . » (١)

على أنه يقرر أنه لا أمل فى نجاح المسلمين فى منافسة الأمم الأخرى ، إلا إذا تطهرت قلوبهم ، وسمت نفوسهم ، وتهذبت أخلاقهم بالرجوع إلى الاسلام الصحيح .

ولقد أسهب فى الكلام على هذا الشيخ محمد عبده وتلاميذه ، وبخاصة فى مجلة المنار .

فمثلا يقول : « إن المسلمين ، إذا تهذبت أخلاقهم بالدين ، سابقوا الأوربيين فى اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ، ولحقوا بهم فى التمدن . » (٢)

وقد هيأ له ما ورد فى القرآن ، من الاشارات الكثيرة إلى ظواهر الكون ، الفرصة ليلح فى وجوب درس العلوم الطبيعية ، عند تفسيره لهذه الآيات .

ففى تفسيره للآية ١٥٩ سورة ٢ ، ينقد أولئك الذين يعادون علم الكون باسم الدين ، ثم يبين كيف أن درس ما فى الكون ، يؤدى إلى معرفة الله ، أكثر مما يؤديه الجدل والكلام .

ثم يقول : «إن لك كتابين ، كتاباً مخلوقا وهو الكون ، وكتابا منزلا وهو القرآن وإنما يرشدنا هذا إلى طريق العلم بذاك ، بما أوتينا من العقل . فمن أطاع فهو من الفائزين ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون . » (٣)

وفى معرض كلامه عن العلوم الطبيعية ، أخذ يحث أيضاً على استكمال الصناعات حتى يكون المسلمون مستعدين للدفاع عن حقوقهم ، إذا نشبت الحرب .

وعند تفسيره للآية ٢٠٠ سورة ٣ وللآيات ٦٠ — ٦٦ سورة ٨ التى تقول :

« وإما تخافن من قوم خيانة ، فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين ،

(١) انظر ص ٣٧ فيما سبق .
(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤٨٠ .
(٣) المنار ج ٧ ص ٢٩٢ وقد أورد جولدزيهر النص كاملا فى ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

«ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون »

نجد أن الشيخ محمد عبده يستنبط من هـذه الآيات قاعدة : هي أنه ينبغي محاربة الكافرين ، بنفس الأدوات والوسائل التي يحاربون بها المسلمين ، وهو يقول :

« إنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر . بعمل المدافع والبنادق ، والسفن البحرية والبرية والهوائية ، وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية ، ويتوقف ذلك كله على البراعة في العـلوم الرياضية والطبيعية ، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها . » (١)

لم يكن الشيخ محمد عبده متمكنا من العلوم الحديثة . وهذا طبيعي في رجل تلقى العلم في الأزهر ، وحصل ما حصله من العلوم الحديثة خارج فصول الدراسة ، معتمداً على جهده الخاص ، بعد أن هداه جمال الدين إلى هذه السبيل . (٢)

ومع هذا يظهر أنه كان عالماً بالتطورات الحديثة ، في كثير من ميادين العلم ، وبخاصة ما اتصل منها بتفسيره للقرآن ، أو بجهوده في الدفاع عن الاسلام .

على أنه كما لاحظ هورتن ، متأخر في بعض النواحي تأخراً يثير الدهشة ، مثل اعتقاده أن الجبال قواعد تقوم عليها الأرض ، وأنها تثبتها ، وتمنع المواد المنصهرة التي في باطن الأرض من الانطلاق . ومثل قوله إن البحر يغطي جهنم كما تدل على ذلك الأبحاث العلمية ، وتؤيده الثورات البركانية .

وسنضرب الأمثلة الآتية ، لبيان إلمامه بمسائل العلم والطريقة التي كان ينتفع بها من هذه المعلومات في تفسيره للقرآن .

ففي تفسيره لقوله (تعالى) :

« أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق ، يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين ، يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير . » (سورة ٢ ، آية ١٨ و١٩)

---

(١) المنار ج ١٢ ص ٤٠٨ — ٤٠٩ — جولدزيهر ص ٣٥٤ .

(٢) انظر ص ٣٣ فيما سبق .

يقول : « أما حقيقة البرق والرعد والصاعقة وأسباب حدوثها فليس من مباحث القرآن لأنه من علم الطبيعة ، وحوادث الجو التى فى استطاعة الناس معرفتها باجتهادهم ولا تتوقف على الوحى . وإنما تذكر الظواهر الطبيعية فى القرآن لأجل الاعتبار والاستدلال واستلفات العقل إلى البحث الذى يقوى به الفهم والدين ، والعلم بالكون ينمو ويضعف فى الناس ويختلف باختلاف الزمان ، فقد كان الناس يعتقدون فى بعض الأزمنة أن الصواعق تحدث من أجسام مادية لما كانوا يشمونه فى محل نزولها من رائحة الكبريت وغيره ، ورجعوا عن هذا الاعتقاد فى زمن آخر ، ملاحظين أن تلك الرائحة لا تكون دائما فى محل الصاعقة . وقد ظهر فى هذا الزمان أن فى الكون سيالا يسمونه الكهرباء من آثاره ما ترون من التلغراف والتليفون والترامواى وهذه الأضواء الساطعة فى البيوت والأسواق من غير شماع ولا زيت ولا ذبال . »

ثم يصف الطريقة التى تعمل بها الأنوار الكهربائية بتوصيل السيال السالب بالتيار الموجب ويتكلم على حدوث البرق والرعد واستعمال قضيب الصاعقة الخ ... (١)

وكذلك فى تفسيره للآية : (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) ، (سورة ٢ آية ٢٧٦)

نجد أن الشيخ محمد عبده يعرض لبعض مسائل الطب الحديث فيقول : « وأما قيام آكلى الربا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، فقد قال ابن عطية فى تفسيره ، المراد تشبيه المرابى فى الدنيا بالمتخبط المصروع ، كما يقال لمن يسرع بحركات مختلفة قد جن . أقول ، وهذا هو المتبادر ، ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه ، وقالوا إن المراد بالقيام ، القيام من القبر عند البعث ، وإن الله جعل من علامة المرابين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين . »

ثم يتكلم على حديث روى فى هذا الموضوع ، ويحاول التوفيق بينه وبين هذا الرأى .

ثم يقول : « إن التشبيه مبنى على أن المصروع ، الذى يعبر عنه بالممسوس يتخبطه الشيطان ، أى أنه يصرع بمس الشيطان له ، وهو ما كان معروفا عند العرب ، وجاريا فى كلامهم مجرى المثل .

قال البيضاوى فى التشبيه :

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٣٣٤ وما بعدها — جولدزيهر ص ٣٥٦ .

« وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع ، والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشواء .

وتبعه أبو السعود كعادته ، فذكر عبارته بنصها ، فالآية على هذا لا تثبت أن الصرع المعروف يحصل بفعل الشيطان حقيقة ، ولا تنفى ذلك ، وفى المسألة خلاف بين العلماء . أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة ، أن يكون للشيطان فى الانسان ، غير ما يعبر عنه بالوسوسة . وقال بعضهم ، إن سبب الصرع مس الشيطان ، كما هو ظاهر التشبيه ، وإن لم يكن نصا فيه .

وقد ثبت عند أطباء هذا العصر ، أن الصرع من الأمراض العصبية التى تعالج كأمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج الحديثة ، وقد يعالج بعضها بالأوهام ، وهذا ليس برهاناً قطعياً على أن هذه المخلوقات الخفية ، التى يعبر عنها « بالجن » يستحيل أن يكون لها نوع اتصال بالناس المستعدين للصرع ، فتكون من أسبابه فى بعض الأحوال .

والمتكلمون يقولون ، إن الجن أجسام حية خفية لا ترى ؛ وقد قلنا فى المنار غير مرة إنه يصح أن يقال ، إن الأجسام الحية الخفية التى عرفت فى هذا العصر ، بواسطة النظارات المكبرة ، وتسمى بالميكروبات ، يصح أن تكون نوعا من الجن ؛ وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض .

قلنا ذلك فى تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخز الجن ؛ على أننا نحن المسلمين ، لسنا فى حاجة إلى النزاع فيما أثبته العلم ، وقرره الأطباء ، أو إضافة شىء إليه ؛ مما لا دليل فى العلم عليه ، لأجل تصحيح بعض الروايات الآحادية ، فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارض العلم . » (١)

هذ وقد عرض الشيخ محمد عبده أيضاً ، لبعض المسائل التى أثارها العلم الحديث ؛ كأصل الكون ، والحياة الطبيعية ، وحاول تأويل ما ورد فى القرآن عن أصل الانسان تأويلا يتوافق مع نظرية داروين .

قال الله تعالى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا) ، (سورة ٤ آية ١)

ويفسر الشيخ عبده الآية ؛ فيبدأ بالكلام على قوله تعالى (يا أيها الناس)

---

(١) المنار ج ٩ ص ٣٣٤ — ٣٣٥ — جولدزيهر ص٣٥٦ وما بعدها.

ومع أن المفسرين قد اتفقوا على أن السور التى تبدأ بتوجيه الخطاب على هذا النحو ، هى سور مكية ؛ إلا أن الشيخ عبده يقرر ، « أن هذا الخطاب عام ، ليس خاصا بقوم دون قوم »

ويقول : « ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص ، ولا بالظاهر . وإذا قلنا ، إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الاسلام ، أى لجميع الأمم ، فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقد ، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم ، يفهمون أن المراد هنا بالنفس الواحدة آدم . والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أبا ، يحملون النفس على ما يعتقدون » -

ثم يقول :

« والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم ، قوله (وبث منهما رجالا كثيراً ونساءا) بالتنكير ، وكان المناسب ؛ على هذا الوجه أن يقول ، وبث منهما جميع الرجال والنساء .

وكيف ينص على نفس معهودة . والخطاب عام لجميع الشعوب ؟ وهذا العهد ليس معروفا عند جميعهم ، فمن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء ، ولم يسمعوا بهما ، وهذا النسب المشهور عن ذرية نوح مثلا ، هو مأخوذ عن العبرانيين ، فانهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلا بآدم ، وحددوا له زمناً قريباً .

وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر ، ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذى ذهب إليه العبرانيون ، والعلم والبحث فى آثار البشر مما يطعن فى تاريخ العبرانيين ، ونحن المسلمين لا نكاف تصديق تاريخ اليهود ، وإن عزوه إلى موسى عليه السلام ، فانه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة ، وأنه بقى كما جاء به موسى .

وقد أبهم الله تعالى ههنا أمر النفس ، التى خلق منها ، وجاء بها نكرة ، فندعها على إبهامها ، فاذا ثبت ما يقوله الباحثون من الأفرنج ، من أن لكل صنف من أصناف البشر أباً ، كان ذلك غير وارد على كتابنا ، كما يرد على كتابهم التوراة ، لما فيها من النص الصريح على ذلك . . . »

ثم يختم ذلك بقوله :

وليت شعرى ، ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن ؛

فيمن يوقن، بدلائل قامت عنده، بأن البشر من عدة أصول ؟

هم يقولون إذا أراد أن يكون مسلماً، وتعذر عليه ترك يقينه فى المسالة، إنه لا يصح إيمانه، ولا يقبل إسلامه؛ وإن أيقن بأن القرآن كلام الله، وأنه لا نص فيه يعارض يقينه. » (١)

وكذلك يجد الشيخ محمد عبده، أن فى القرآن محلا لنظريتى « تنازع البقاء » و « البقاء للأصلح. »

وهو يعتبرهما من سنن الله فى الكون، وفى تاريخ الانسان.

ويحسن بنا أن نقول الآن كلمة فى السنن، التى كثيراً ما يرد ذكرها فى كتابات محمد عبده وتلاميذه.

إن الذين يعرفون أهل السنة، يعلمون أنه لا محل عندهم للقانون الطبيعى بالمعنى العلمى؛ لأنهم يقولون إن الارادة الالهية اختصت بالقدرة المطلقة: وأنها العلة الفاعلة لكل وجود، وأنها السبب فى وجود الكائنات، وفى استمرار وجودها، بواسطة الخالق المستمر. (٢)

ويقرر الشيخ محمد عبده، أن إرادة الله مطلقة، وأنها العلة الفاعلة لجميع الكائنات: غير أنه يجد فى العبارة التى ترد كثيراً فى القرآن، وهى (سنة الله)، تعبيراً عن فكرة القانون الطبيعى. وأهم نص فى هذا الموضوع هو قوله (سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنه الله تبديلا). (سورة ٣٣، آية ٦٢)

وقوله أيضاً، (فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجدَ لسنة الله تبديلا، ولن تجد لسنة الله تحويلا). (سورة ٣٥، آية ٤٣)

وهذه الآيات تشير على وجه خاص، إلى عناية الله بالانسان، وإن كانت كلمة (السنة) تطلق أيضا على الطبيعة. كما فى قول الشيخ عبده (للكون سنن فى تكوين الأحجار الكريمة وغير الكريمة كالصخور، وفى نمو النبات وحياة الحيوان وفى اجتماع الأجسام وافتراقها، وتحللها وتركبها، وهى ما عنيناها بالأصل الثانى).

وهو يعد هذه السنن حقائق علمية فى كلامه على الطبيعة والفلك، ويخصها بعناية أكبر

(١) المنار جـ ١٢ ص ٤٨٣ وما بعدها — جولدزيهر ص ٣٥٨ — ٣٥٩.
(٢) ماكدونالد — « تطور علم الكلام فى الاسلام » ص ٢٠١ وما بعدها.

عند كلامه على سنن الجماعة فيقول فى العبارة - « وللبشر سنن خاصة بهم فى حياتهم الاجتماعيـة ، عليها يسيرون ، وفيها يتقلبون ، فقوتهم وضعفهم ، وغناهم وفقرهم ، وعزهم وذلهم ، وسيادتهم وعبوديتهم ، وحياتهم وموتهم ، كل ذلك غاية لاتباع سنن الله. وأولئك الذين يعيشون وفقاً لسنن الله ، هم الذين لهم الغلبة على غيرهم من الأمم.[١]

والقرآن ، هو أول كتاب عنى بهذه السنن الاجتماعية ، فمن العبث إنكارها ، أو محاولة الخروج عليها . وما من أمة فعلت ذلك ، إلا وكتب عليها الضعف . »

وفى تفسيره لقوله (تعالى) « إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة ١٣ ، آية ١٢)

يقول : « إن الأمم ما سقطت من عرش عزها ، ولا بادت ومحى اسمها من لوح الوجود ، إلا بعد نكوبها عن تلك السنن التى سنها الله على أساس الحكمة البالغة . إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ، ورفاهة وخفض عيش ، وأمن وراحة ، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل ، وصحة الفكر ، وإشراق البصيرة ، والاعتبار بأفعال الله فى الأمم السابقة ، والتدبر فى أحوال الذين جاروا عن صراط الله ، فهلكوا وحل بهم الدمار ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل ، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة ؛ . . . ولأنهم اختاروا الحياة فى الباطل على الموت فى نصرة الحق . »[٢]

والسبب فى أن المسلمين سقطوا فريسة لغيرهم من الأمم ، هو أنهم غفلوا عن اتباع أحكام القرآن . فلم يدرسوا السنن التى تهدى إلى الطريق السوى ؛ ولا فائدة لهم فى دعواهم بأنهم مسلمون ، وأنهم مسلمون صالحون .[٣] فليس الأمر أمر صلاح فقط . ولهذا يقول تعالى (وماكان ربك ليهلك القرى بظلم و هلها مصلحون) (سورة ٣ ، آية ١١٧)

ويعطينا القرآن فى الآيات ٢٤٩ — ٢٥٣ من السورة ٢ ، وهى التى تتناول الكلام على قصة داود وجالوت وحرب بنى إسرائيل ؛ سلسلة من النواميس الاجتماعية ، الخاصة بشئون الأمم السياسية ، وتقدمها العام .

---

(١) المنار جـ ٩ ص ٥٤ ، ٥٥ . فى الواقع ان هذه هى عبارة محمد رشيد رضا ، ولكنها تعبر تعبيرا دقيقا ، عن آراء محمد عبده .

(٢) تاريخ جـ ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٣) المنار جـ ٩ ص٢٥٦ .

ويؤخذ أحد هذه النواميس من الآية ٢٥٢ التى تقول (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض)

يقول الشيخ عبده : « ودفع الله النـاس بعضهم ببعض ، من السنن العامة ، وهى ما يعبر عنه علماء الحكمة فى هذا العصر بتنازع البقاء . ويقولون ، إن الحرب طبيعية فى البشر ، لأنها من فروع تنازع البقاء العامة .

ثم يقول : وأنت ترى أن قوله تعالى : (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) ليس نصا فيما يكون بالحرب والقتال خاصة ، بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس ، الذى يقتضى المدافعة والمغالبة .

ويظن بعض المتطفلين على علم السنن فى الاجتماع البشرى ، أن تنازع البقاء الذى يقولون إنه سنة عامة ، هو من إثرة الماديين فى هذا العصر وإنه جور وظلم هم الواصفون له والحاكمون به ، وإنه مخالف لهدى الدين ؛ ولو عرف من يقولون هذا معنى الانسان أو لو عرفوا أنفسهم . لما قالوا ما قالوا . »

ويستنتج الشيخ عبده سنة أخرى من قوله تعالى (لفسدت الأرض) هى السنة التى يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطبيعى أو بقاء الأمثل .

يقول : « ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله ، فانه تعالى يقول ، إن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة ؛ هو المانع من فساد الأرض ، أى هو سبب بقاء الحق ، وبقاء الصلاح » (١)

وقد استنتج الشيخ عبده هذه السنن نفسها ، من آيات أخرى ، وحاول أن يطبقها فى مواضع مختلفة . فهو مثلا يقول :

« وتخالف الأنظار فى الكون ، إنما هو من تصارع الحق والباطل ، ولابد أن يظفر الحق ويعلو على الباطل ، بتعاون الأفكار ، أو صولة القوى فيها على الضعيف . » (٢)

ولقد كان الشيخ محمد عبده يعتقد اعتقاداً جازماً أن روح الاسلام ، إذا فهم على وجهه الصحيح ، تفسح صدرها لكل بحث علمى . فقرر فى مقالاته التى كتبها فى الدفاع عن

---

(١) تفسير المنار ، ج ٢ ص ٤٨٣ وما بعدها . — انظر أيضا المنار ، ج ٨ ص ٩٢٩ و ٩٣٠ وجولدزيهر ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٥٥ ، الترجمة الفرنسية ص ٣٥ .

الدين ؛ « أن الاسلام كان فى الماضى أكثر تسامحاً من النصرانية . »

وهو يورد فى رسالة التوحيد عبارة لكاتب أوروبى لم يذكر اسمه ؛ تقول إن الاسلام هو السبب فى قيام روح البحث فى أوروبا فى القرن السادس عشر . ويؤيد ما جاء فى هذه الرواية . (١)

وهو فى الوقت نفسه ، يأسف على جمود التفكير عند المسلمين فى العصر الحاضر ، وينحى باللوم على أولئك الذين يقولون بتحريم العلم الحديث والتفكير الحديث ، ويمتاز بأنه كان يرى ن هذه الحال ستنقضى فيقول :

« هذا الكتاب المجيد ؛ الذى كان يتبعه العلم حيث سار شرقاً وغرباً ؛ لابد أن يعود نوره إلى الظهور ، ويمزق حجب هذه الضلالات ، ويرجع إلى موطنه الأول فى قلوب المسلمين ، ويأوى إليها العلم ، يتبعه وهو خليله الذى لا يأنس إلا إليه ، ولا يعتمد إلا عليه . » (٢)

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٧٨ ، الترجمة الفرنسية .
(٢) الاسلام والنصرانية ص١٣٢ .

الفصل السابع

تعاليم محمد عبده

الإيمان بالله :

لاحظنا من قبل أن محمد عبده كان فى أول أمره يقول بوحدة الوجود عند كلامه على ذات الله . وهو يقرر هذا فى رسالة الواردات فيقول :

« لا تستبعد أن المعلول شأن من شئون علته ؛ فانك لست تغفل عن كون البيت شانا لأجزائه ، واعتباراً من اعتباراتها ، والشجرة طور الحبة ، وشأن من شئونها ، والأمواج طور البحر وشأن من شئونه ، وهكذا جميع الأمور فهى ليست فى صور وجودها إلا دليلا على وجود الله . »

ثم يقول :

« نقول ليس وجود إلا وجوده ولا وصف إلا وصفه فهو الموجود وغيره المعدوم . . . وإذ كان الكمال هو الوجود ، والنقص هو العدم ، فهو الكمال لذاته ، حيث لا عدم له فى شىء من جها . إن كل كمال فهو بروز كماله .

ولما كانت مظاهر الممكنات طلسم ذاته وصفاته ، لا وإن العلوم من الممكنات الظاهرة ؛ فهى طلسم لعلمه الحقيق . فعلمك طلسم وعلمه باطنه ، وعلمك على ذلك شهيد ، والعالم بغيره أولى أن يعلم ذاته .

وأيضاً لما كان الحق هو الوجود من كل جهة ؛ والجهل عدم محض ؛ فيستحيل عليه عليه الجهل ويجب له العلم ، فهو العالم بذاته لذاته ، وكل ما نشأ عن ذاته . . . فلا بد أن نقول إن علمه عين ذاته وهو عين علمه بذاته . . .

وكما أن ذاته واحدة بالذات ، والكثرة إنما وقعت فى عالم التجليات ، فكذا علمه بالكل واحد بالذات ، وكثرته فى عالم التجليات ؛ فدقق النظر وإياك أن تحجبك الكثرة عن ذات الوحدة فان البحر لو علم بذاته فليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أمواجه . » (١)

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٧ — ١٨ .

ويقرر الشيخ محمد عبده فى الرسالة نفسها رأياً يخالف به الأشعرى وهو قوله . « إن الله يعلم الأشياء بذاتها لأنه علة وجودها ، وليس يعلمها بوصف الجزئية لأن ذلك إنما يكون بعد وجودها الخارجى . »

وهو يخالف الحكماء أيضاً ومن ذهب مذهبهم بقوله « إن الله يعلم الجزئيات لا الكليات فقط . »

وقد أنكر أيضاً قول الصوفية : إن الزمان شأن من شئون الحق وإن جميع الكائنات الداخلة تحت حكم الزمان حاضرة لديه ، وقرر أنه يعلم الأشياء بعلمه بذاته . (١)

ثم فند قول من قلد الحكماء فيما ذهبوا إليه من القول بأن علم الله بالجزئيات إنما يكون بارتسام الصور فى ذاته ، وقرر أن علمه ليس بالارتسام وقال بعلم ذاتى لله هو عين ذاته . (٢)

على أننا لا نجد فى رسالة التوحيد التى ألفها فيما بعد أثراً لهذه التعاليم التى قال بها فى شبابه والتى تقرر وحدة الوجود ، بل نجده يقيم فيها الدليل على وجود الله معتمداً على نظرية الواجب والممكن ، وهى نظرية أخذها علماء الكلام عن فلاسفة المسلمين بعد أن أخذها هؤلاء عن فلاسفة اليونان

وهذا الدليل يقوم على أن لكل معلول علة ، وأن هذه العلة لا بد لها من علة ، ولكن سلسلة العلل تؤدى بالعقل إلى التسليم بوجود العلة الأولى أو السبب الأول ، ووجوده من ذاته ، وهو واجب الوجود ، أزلى أبدى ، وهو علة الكائنات جميعاً . (٣)

ويؤيد هذا الرأى بما نلاحظه فى الكون من النظام والترتيب ، وما نشاهده من تعاقد الأسباب والمسببات فكلها مظاهر تدل على حكمته وتدبيره .

لابد للعقل إذن من أن يعتقد بوجود إله خالق واجب الوجود عالم حكيم قادر ، وأن يسلم بأنه واحد لما فى الكون من وحدة النظام .

ويقول الشيخ عبده :

هل يمكن لمجرد الاتفاق المسمى بالصدفة أن يكون ينبوعا لهذا النظام وواضعاً لتلك القواعد التى يقوم عليها وجود الأكوان ، عظيمها وحقيرها . » (٤)

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٥ — ١٧ وهورتن ج ١٤ ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ١٥ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٩ وما بعدها . الترجمة الفرنسية ص ٢ .

(٤) رسالة التوحيد [illegible]

ثم يقول :

« إن بعض صفات الخالق يمكن ان تعرف بالعقل وقد أيدها الوحى أيضاً ونفى صفات القدم ، أى الوجود من الأزل ، والبقاء ، أى البقاء إلى الأبد ، ونفى التركيب فى ذاته والحياة والعلم والارادة والقدرة والوحدة . وهذه الصفات جميعاً نصل إليها بالعقل والبرهان . فمثلا العلم ضرورى بالبداهة ، ويؤيده ما نشاهده فى نظام الكون من الاحكام والاتقان والترتيب والانسجام . » (١)

ويدلل على وحدانية الله بقوله :

« إنه لو تعدد واجبو الوجود لتخالفت أفعالهم بتخالف علومهم وإرادتهم ، فتضارب أفعالهم حسب التضارب فى علومهم وإرادتهم ، فيفسد نظام الكون . بل يستحيل أن يكون له نظام ، بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات ، لأن وجود كل ممكن لابد أن يتعلق به الايجاد على حسب العلوم والارادات المختلفة ، فيلزم أن يكون للشىء وجودات متعددة وهو محال —

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (سورة ٢١ ، آية ٢٢) لكن الفساد ممتنع بالبداهة ، فهو جل شأنه واحد فى ذاته وصفاته ؛ لاشريك له فى وجوده ولا فى أفعاله . » (٢)

« ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع ، ولا يحيله العقل إذا حمل على مايليق بواجب الوجود ، ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده ، ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعاً لما قرره الشرع وتصديقاً لما أخبر به . فمن تلك الصفات ، الكلام ، والسمع والبصر .

والذى يوجبه علينا الايمان ، هو أن نعلم أنه تعالى متصف بهذه الصفات ، أما كون الصفات زائدة عن الذات . أو هى نفس الذات ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظار ، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه

وبهذا يتوقف الشيخ عبده عن البحث فى أهم المسائل التى شغلت بال المتكلمين فى الاسلام .

وقد أيد رأى أهل السنة فى الصفات فقال :

« إن صفات الله تعالى ، فهى وإن شابهت بالاسم الصفات التى يتصف بها البشر ،

---

(١) رسالة التوحيد ص ٤١ ، والترجمة ص ٢٧ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٤٨ والترجمة ص ٣١ .

إلا أنه لا يشبهه شيء من خلقه وأنه لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم . » (١)

« وماورد من ألفاظ الوجه واليدين ، والاستواء على العرش ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب . » (٢)

وهو يصور العقيدة فى صورة بسيطة فيقول:

« فالذى يوجبه علينا الايمان هو أن نعلم أنه موجود لايشبه الكائنات، أزلى أبدى، حى عالم، مريد قادر ؛ منفرد فى وجوب وجوده ؛ وفى كمال صفاته ؛ وفى صنع خلقه ؛ وأنه متكلم سميع بصير ؛ وما يتبع ذلك من الصفات التى جاء الشرع باطلاق أسمائها عليه . (٣)

وفعل الله صادر دائماً عن اختياره القائم على علمه وإرادته وقدرته ، فليس من أفعاله ولا من تصرفه فى خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودى بدون شعور ولا إرادة ، وليس من مصالح الكون ما يلزمه مراعاته لزوم تكليف بحيث لولم يراعه لتوجه عليه النقد فيأتيه تنزها عن اللائمة ؛ تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولكن نظام الكون ومصالحه العظمى إنما تقررت له بحكم أنه أثر الوجود الواجب الذى هو أكمل الوجودات وأرفعها ، فالكمال فى الكون إنما هو تابع لكمال المكون .(٤)

ويقول فى موضع آخر « إن أفعال الله من خلق ورزق الخ ..... تثبت له تعالى بالامكان الخارجى ، أى لا يحتمها العقل ولا يحيلها وهى ليست واجبة الصدور عنه لذاته . » (٥)

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٦٨ والترجمة ص ١٠٤ و ٢٢٣ و ١٣٧ . يظهر أنه استقر رأيه على هذا وإن كان قد قرر من قبل « أن القرآن جاء يصف الله بصفات وان كانت أقرب الى التنزيه مما وصف به فى مخاطبات الأجيال السابقة فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم أو فى الجنس كالقدرة والاختيار والسمع والبصر » . ويقول رشيد رضا « قولان اختار المؤلف فى الدرس أولهما » ص ٩ — والترجمة ص ٧ . انظر هورتن جـ ١٤ ، ص ٧٩ هامش ٥ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٦٩ — الترجمة الفرنسية ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٧ — الترجمة ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٥ ، ٤٦ — الترجمة ص ٣٠ — مقدمة الترجمة ص ٦٢ — يلاحظ المترجمان أن محمد عبده حين ينظر الى مبدأ العلية من ناحية الضرورة الخلقية بدلا من ناحية الضرورة الطبيعية يتبع نظرية المتأخرين من متكلمى الأشاعرة وهى وسط بين آراء الأشعرى وآراء المعتزلة .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨ — الترجمة الفرنسية ص ٣٧ — يلاحظ أنه يستعمل الامكان الخاص وهو مصطلح استعمله ابن سينا ، انظر هورتن جـ ١٤ ص ٩٨ .

وقد تكلم الشيخ عبده فى موضوع خلق القرآن وهل هو قديم أو حادث ، وهو أمر أثار جدلا حاداً بين المسلمين حتى أفضى إلى الاضطهاد .وكان رأى محمد عبده الذى بسطه فى الطبعة الأولى من رسالة التوحيد يقول بخلق القرآن ، ولكن صديقه محمد محمود الشنقيطى ذكره بأن هذا الرأى لا يتفق مع رأى أهل السنة القائل بأن الكلام صفة من صفات الله القديمة ، وأن ما فى القرآن تعبير عنه ولكن مظاهره التى تشمل الألفاظ المنطوقة والمقروءة مخلوقة . فأقر محمد عبده هذا النقد وأدخل فى الطبعات اللاحقة عبارة تتفق مع الذى قبله . ولكن حذف من الطبعة الخامسة كل ما يتصل بالموضوع ولم يبق إلا قوله « يقرر القرآن أنه كلام الله ومصدر الكلام الصادر عن الله ينبغى بالضرورة أن يكون أحد صفاته وأن يكون قديماً بقدم ذاته . »(١)

رأيه فى الإنسان :

ذكرنا فيما تقدم شيئاً من رأى الشيخ محمد عبده فى أصل البشر . وهو يقرر أن الله خلق الانسان ، على أنه ليس من الضرورى أن يكون قد خلق زوجا واحداً انحدرت منه جميع السلالات البشرية . وهو يذكر فى رسالة الواردات أن النفوس الجزئية أشعة النفوس الكلية التى تنقسم إلى أربع مراتب (٢) ولكنا لا نجد ذكراً لمثل هذا فى مؤلفاته الأخيرة بل نجده فى رسالة التوحيد يقول :

« اشتغل الانسان كثيراً بتحصيل العلم بأقرب الأشياء وهو نفسه : أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ؛ هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه ، كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شىء منها يمكن الاتفاق عليه . ولكن اتفقت كلمة البشر إلا قليلا على أن لنفس الانسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن ، وأنها لا تموت موت فناء ، وإنما الموت المحتوم هو ضرب من البطون والخفاء ؛ وإن اختلفت منازعهم فى تصوير ذلك البقاء . . . »

هذا الشعور العام ، لا يمكن أن يعد ضلة عقلية ، أو نزعة وهمية ، وإنما هو من الالهامات التى اختص بها هذا النوع ؛ وإن شذ أفراد منه ، أنكروا هذا الشعور كما

---

(١) رسالة التوحيد ص ٣٠ الترجمة ص ٣٣ — انظر المنار ج ١ ، ص ٤٦٥ ؛ ٤٦٦ ومقدمة رسالة التوحيد ص ٦٣ وهورتن ج ١٤ ص ٩٨ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ٢٠ وما بعدها هورتن ج ١٤ ، ص ١٠٠ .

ذهب غيرهم إلى أن العقل والفكر ليسا بكافيين للارشاد فى عمل ما أو إلى أنه لا يمكن للعقل أن يوقن باعتقاد، بل قالوا أن لا وجود للعالم إلا فى اختراع الخيال، وأنهم شاكون حتى فى أنهم شاكون، ولم يطعن شذوذ هؤلاء فى صحة الالهام العام المشعر لسائر أفراد النوع أن الفكر والعقل هما ركن الحياة وأس البقاء إلى الأجل المحدود. كذلك قد ألهمت العقول وأشعرت النفوس أن هذا العمر القصير ليس هو منتهى ما للانسان من الوجود بل الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حياً باقياً فى طور آخر وإن لم يدرك كنهه.

« ذلك إلهام يكاد يزاحم البديهة فى الجلاء: يشعر كل نفس أنها خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية من طرق غير محصورة، شيقة إلى لذائذ غير محدودة ولا واقفة عند غاية، مهيئة لدرجات من الكمال لا تحددها أطراف المراتب والغايات، معرضة لآلام من الشهوات ونزعات الأهواء ونزوات الأمراض على الأجساد ومصارعة الأجواء والحاجات، وضروب من مثل ذلك لا تدخل تحت عد ولا تنتهى عند حد، إلهام يلفتها بعد هذا الشعور إلى أن واجب الوجود للأنواع إنما قدر الاستعداد بقدر الحاجة فى البقاء، ولم يعهد فى تصوره العبث والكيل الجزاف، فما كان استعداده لقبول ما لا ينتهى من معلومات وآلام ولذائذ وكمالات لا يصح أن يكون بقاؤه قاصراً على أيام أو سنين معدودات.(١)

منح الله الانسان الحواس التى يدرك بها ما يحتاج إليه فى حفظ نفسه وتوفير منافعها، وجعل له من العقل ما يميز به الحق من الباطل والضار من النافع (٢)، ومنحه الوجدان، لادراك ما يحدث فى النفس من ميول ورغبات، والانسان فى حاجة إلى العقل والوجدان، فكلاهما يعين الآخر والعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم.

« فى بعض لأحيان يلوح أن هناك تخالفاً بين العقل والوجدان فمثلا قد يدرك عقلك الضرر فى عمل ولكنك تعمله طوعا لوجدانك، ولكن الواقع أن التخالف غير موجود وما بدا أنه يقين فى العقل ليس إلا صورة عرضت عليك من قول غيرك ولم تكن قائمة على العلم الصحيح: أو أن ما ظنه وجدانك ليس إلا وهما تمكن منك،

---

(١) الرسالة ص ٩٨ وما بعدها — الترجمة ص ٦١ وما بعدها.

(٢) المنار ٩، ص ١٥٩، تفسير السورة ١٢٧ آية ٤..

أو عادة موروثة . (١)

إن حاجات الانسان وقواه المدركة تختلف فى اختلاف الشعوب والأفراد اختلافا لا تنتهى درجاته تبعا لاختلاف الجنس والجو وأحوال المعيشة ؛ وهم يتفاوتون فى قوى الذاكرة والمخيلة والمفكرة » (٢)

«والانسان مجبول على أن يختار ما هو أنفع وأصلح ! ولكن لما خلق مدنيا بالطبع ، مستعداً للكمال الشخصى والنوعى بالعمل التدريجى والتعاون ، والعمل لا يكون إلا بعلم ، والعلم لا يكون إلا بالكسب ، كان هذا الانسان عرضة للجهل بوجود المصالح والمفاسد والمنافع والمضار سواء أكانت للأفراد أو للأمم والشعوب . والجهل مشين للانسان فكأن أفراده وجماعاته يجنون على أنفسهم ويظلمونها من حيث يظنون أنهم ينفعونها ، ففطرتهم تطلب الحق الذى فيه المصلحة ، ولكن عقولهم تخطىء فى تحديده وفى تمييز الحقوق النافعة من الأباطيل الضارة .

« والباطل ليس من خصائص الانسان بالفطرة ، ولكنه من الأعراض التى تتخالف عليه لكونه ذا إرادة واختيار فى أفعاله وفى علمه ، ولكنه محتاج إلى الدين ليساعد عقله وفطرته . (٣)

«وقد خلق الانسان محاطاً بالشهوات . مكتنفاً بالأميال ، مقيداً بالأغراض ، فهو أسيرها فلا تتصور حسناً إلا ما تستحسن ولا تتخيل جميلا إلا ما تستجمل . وهذا أمر يكاد يكون طبيعياً فطرياً لا يمكن الانسان أن يغالبه ولا أن يتخلص منه وإن أمكن فى بعض الأحيان تقليل سطوته وتحديد سلطته . على أن هذا أيضاً ليس فى وسع كل واحد ولا فى طاقة كل شخص ، فلا يستطيعه إلا من كبرت همته ، ولا يقدر عليه إلا من ذكت فطنته ، حتى يتمكن من ردع تلك الدوافع وكبح تلك الحوادث بما يتخذه من الوسائل المختلفة حسب اختلاف المقاصد والذرائع المتنوعة حسب تنوع الغايات . (٤)

والانسان عجيب فى شأنه ؛ يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت ، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت ، ويسامى بقوته ما يعظم عن أن يسامى من قوى الكون الأعظم ، ثم

---

(١) الاسلام والنصرانية ص ١٣٦ .
(٢) الرسالة ص ٨٢ — الترجمة ص ٥٢ .
(٣) المنار جـ ٩ ص ٥٩ — انظر أيضا حاجة البشر الى الرسل ص ١٥٥ .
(٤) تاريخ جـ ٢ ص ٢١٠ — ٢١١ .

الإستكانة والخضوع متى عرض له أمر ما لم يعرف سببه ، ولم يدرك منشأه . »(١)

ويرى الشيخ محمد عبده، أن الناس جميعاً متساوون تمام المساواة فى الطبائع والحقوق الموروثه وفى نسبتهم إلى الله : بهذا قال الرسول(٢) ولا فرق فى هذا بين الرجال والنساء .

وفى تفسير قوله (تعالى) (فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر ولا أنثى) (سورة ٣ آية ١٩٧) يقول :

« إن العبرة فى النجاة من العذاب ، والفوز بحسن الثواب ، إنما هى إحسان العمل والاخلاص فيه ، وتدل هذه الأمور على أن الذكر والأنثى متساويان عند الله فى الجزاء متى تساويا فى العمل ، وقد بين الله علة هذه المساواة بقوله : (بعضكم من بعض) فلا فرق بينهما فى البشرية ، ولا تفاضل بينهما إلا بالأعمال .

« ومن علم أن جميع الأمم كانت تهضم حق المرأة قبل الاسلام ، وتعدها كالبهيمة المسخرة لمصلحة الرجل وشهوته ، وعلم أن بعض الأديان فضلت الرجل على المرأة بمجرد كونه ذكراً وكونها أنثى ، وبعض الناس عد المرأة غير أهل للتكاليف الدينية ، وزعموا أنها ليس لها روح خالدة ، من علم هذا ، قدر هذا الاصلاح الاسلامى لعقائد الأمم ومعاملاتها حق قدره وتبين له أن ما تدعيه الأفرنج : من السبق إلى الاعتراف بكرامة المرأة ومساواتها للرجل باطل . فالاسلام السابق ، وإن شرائعهم وتقاليدهم الدينية والمدنية لاتزال تميز الرجل على المرأة . نعم إن لهم أن يحتجوا على المسلمين بالتقصير فى تعليم النساء وتربيتهن ، وجعلهن عارفات بما لهن وعليهن، ونحن نعترف باننا مقصرون ، تاركون لهداية ديننا ، حتى صرنا حجة عليه . » (٣)

وقد عنى الشيخ عبده عناية كبيرة بالكتابة فى موضوع الجبر والاختيار ، ولهذه العناية سببان ذكرهما فى مقاله عن القضاء والقدر الذى نشره فى جريدة العروة الوثقى . أما أولهما ، فهو أن « الأفرنج كما يقول ينسبون عادة الانحطاط الحالى فى البلاد الاسلاميه إلى تمكن عقيدة القضاء والقدر فيهم ، وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الالهية » وقد نفى ذلك نفياً قطعياً وقال :

« إنه لا يوجد مسلم فى هذا الوقت من أية فرقة كانت ، يرى مذهب الجبر المحض ،

---

(١) الرسالة ص ١١٦ ترجمة ص ٧٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٥٥ — الترجمة ص٩٦.

(٣) المنار ج ١٢ ص ٣٣١ — جولدزيهر ص ٣٦٣

ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة » .... بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون جزءاً اختيارياً فى أعمالهم ، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم .»(١)

وبالرغم من نفيه لهذا الأمر نجد أن السبب الثانى الذى ذكره فى مقاله، يشمل التسليم بوجود هذه العقيدة عند المسلمين ؛ وذلك فى قوله : « إننا لا ننكر أن هذه العقيدة قد خالطها فى نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر . وربما كان هذا سبباً فى رزيئتهم ببعض المصائب التى أخذتهم بها فى الأعصر الأخيرة » .

ويقول فى موضع آخر : « لا أنكر أن هذه المسألة ، أى مسألة الكسب والاختيار ، كانت من أعظم المسائل خطراً فى الاسلام . ولكن لحسن الحظ كان فى مرور الزمان ما يهدى الناس إلى وجه الحق فيها ، ويرشدهم إلى أن يرجعوا إلى كتاب ربهم وهدى نبيهم . » (٢)

وهو يعنى بنشر هذا الرأى المعتدل ، فنجده فى رسالة التوحيد ، يكرر العبارة التى اصطلح عليها المتكلمون ، والتى تقول بكسب الانسان لايمانه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال . (٣) ويؤكد فى وضوح تام وقوة عظيمة شعور الانسان بحريته واختياره فى أفعاله ، ومسئوليته عما يفعل « فهو يشعر بأنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ؛ ثم يصدرها بقوة ما فيه ، وكل ذلك يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، لا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده » .

ثم يقرر أن الانسان يعلم بالمشاهدة أيضاً : أن فى الكون قوة أعظم من قوته ، ولكنه مع ذلك يجب ألا ينسى نصيبه فيما بقى . « على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه ، فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى أوامره ونواهيه . » (٤)

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) المنار ج ٦ ص٥٨٩ — تفسير سورة العصر (سورة ١٠٣ ، آية ٣).

(٣) رسالة التوحيد ص ٦٩ — الترجمة الفرنسية ص٤٢.

(٤) رسالة التوحيد ص٦٥ — ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص٤٢ — ٤٣ — هورتن ج ١٤ ص ١٠٢ — ١٠٣.

وقد قرر محمد عبده رأيه فى هذا الموضوع فى وضوح وإيجاز ، عند تفسيره لسورة العصر إذ يقول :

« الوجدان يشهد ، والحس يشاهد : أن الانسان مختار فى بعض أفعاله ، « كمن يقتل آخر مثلا .... »

ثم جاء القرآن بقوله : « بما كنتم تعملون » . وقوله : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » . وتقول آية أخرى : « والله خلقكم وما تعملون » . فلو سلم أن المراد « بما تعملون » العمل نفسه ، فقد نسب العمل إليهم ؛ وقامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل .

ولو كان فعل العبد ليس له ، لبطل تكليفه به .... فالعقل والشرع والحس والوجدان متضافرة على أن فعل العبد فعله ، وكون جميع الأشياء راجعة إلى الله تعالى ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه . ولا يتصور اعتبارها موجودة ؛ إلا إذا اعتبرت مستندة إليه مما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البداهة .

« ومثل هذا يقال فى عظمة قدرة الله تعالى ، وإنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا ؛ فهو أمر نشاهده كل يوم ؛ ندبر شيئاً ثم يأتى من الموانع من تحقيقه مالم يكن فى الحسبان ، ونتناول عملا ، ثم تنقطع قدرتنا عن تتميمه . كل ذلك لا نزاع فيه ، شمول علم الله لما كان ولما يكون ، قام عليه الدليل ولا شبهة فيه . »

ثم ينتهى محمد عبده من ذلك إلى نتيجة عملية فيقول « فوجب على كل مسلم أن يعتقد بأن الله خالق كل شىء على النحو الذى يعلمه ، وأن يقر بنسبة عمله إليه كما هو بديهى عنده ويعمل بما أمره به ، ويتجنب ما نهاه عنه باستعمال ذلك الاختيار الذى يجده من نفسه ، وليس عليه بعد ذلك إن رفع بصره إلى ما وراءه » (١)

ويرى الشيخ عبده فى الوقت نفسه ، أنه لو فهم قضاء الله وقدره للحوادث حق الفهم لكان لهذا أثر خلقى عظيم الخطر . « فالاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبرية ، يتبعه صفة الجرأة والاقدام ؛ وخلق الشجاعة والبسالة ، ويبعث على اقتحام المهالك التى توجف لها قلوب الأسود ، وتنشق لها مرائر النمور . هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المكاره ، ومقارعة الأهوال ، ويحليها بحلى الجود والسخاء ،

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٦٧ . مقاله عن القضاء والقدر .

ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلى عن نضرة الحياة ، كل هذا فى سبيل الحق الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

والذى يعتقد بان الأجل محدود ، والزمن مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة أمته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق وتشييد المجد على حساب الأوامر الالهية ، وأصول الاجتماعات البشرية ؟ »

كان محمد عبده يرى أن لعقيدة القضاء والقدر كل هذا السلطان العملى ، ولهذا أراد أن يهدى الجمهور إلى فهمها على وجهها الصحيح ، فاستطرد يقول :

« ورجاؤنا فى الراسخين من علماء العصر ، أن يسعوا جهدهم فى تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، ويذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتـــه أئمتنا رضى الله عنهم ، كالشيخ الغزالى وأمثاله ، من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا فى العمل ، لا فى البطالة والكسل ، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ، وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . »(١)

٭ ٭ ٭

رأيه فى النبوة :

أهم موضع بسط فيه محمد عبده رأيه فى النبوة ، هو القسم الذى أفرده فى رسالة التوحيد للكلام على هذا الموضوع . فقد كتب فى هذه الرسالة عن النبوة وما يتصل بها نحو ثمانية أبواب أو فصول تكاد تبلغ ثلث الرسالة كلها .(٢)

وقد عنى بالكتابة عنها أيضاً فى مؤلفاته الأخرى ، وبخاصة فى تفسير القرآن الذى هيأ له بالطبع كثيراً من المناسبات لبيان أهمية الاعتقاد فى الرسل .

ويرى الشيخ عبده أن الايمان بالرسل لب الدين المنزل ، وأنه الأساس الالهى الذى تشترك فيه الأديان الثلاثة الكبيرة المنزلة وهى اليهودية ، والنصرانية ، والاسلام .

وهو يقرر أن الاسلام فاق الأديان الأخرى فى هذا الميدان .

---

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩١ — ١٦٨ والترجمة الفرنسية ص ٥٧ — ١٠٢ .

اما الايمان بالرسل . فقد كان له خطره فى الاسلام فى جميع عصوره ، ولكن الشيخ عبده يحاول أن يجعل له شأناً جديداً ببيان ماله من قيم أخلاقية ، ويعمل على تصوير الاسلام فى صورة تكشف عن هذه القيم فى حياة العصر الحاضر .

وهو يسلك فيما كتبه عن الحاجة إلى الرسل سبيلين يمكن التميز بينهما ، أحدهما نفسانى والآخر اجتماعى . (١)

أما النفسانى : فيبتدىء من الاعتقاد ببقاء النفس بعد الموت ، فان الانسان . بصفته كائناً عاقلا مفكراً ذا شعور . يحس بحاجات وقوى يبدو أنها تتحقق بعد هذا الوجود المادى القصير . وتوجهه إلى نوع من الاعتقاد فى وجود حياة بعد هذه الحياة . كل هذا يدركه الانسان بفطرته ، ولكنه إذا حاول البحث فى هذه الحياة الأخرى كيف تكون ، وكيف الاهتداء ، وأين السبيل . وماذا يفعل فى هذه الحياة الدنيا ليسعد فى الحياة الأخرى ، أسقط فى يده وأخذته الحيرة من كل جانب . ولزمته الحاجة إلى معلم أحكم منه ، ليبعث فى نفسه الاطمئنان ، ويوجه خطاه إلى السبيل الذى ينعم فيه بسعادة الدارين . (٢)

فاذا قال قائل : ولم لم يودع فى الغرائز ما تحتاج إليه من العلم . حتى يعلم الانسان بفطرته السبيل المؤدية إلى السعادة العظمى ؟ فان الجواب على ذلك ، هو أن الانسان كائن مفكر يختلف فى مراتب الاستعداد باختلاف أفراده ، وأن عماد وجوده البحث والاستدلال ، فلو ألهم حاجاته كما تلهم الحيوانات ، لم يكن من النوع الانسانى ، بل كان إما حيواناً آخر أو ملكا من الملائكة ليس من سكان هذه الأرض .

أما المسلك الاجتماعى . فقد بينه فى مواضع متعددة ، فى شيء من الاختلاف البسيط

فى تفسير قوله تعالى « وكان الناس أمة واحدة » (سورة ٢ ، آية ٢٠٩) يقول :(٣)

ليس المراد بالأمة الواحدة ديناً واحداً ، كما يذهب إليه المفسرون عادة . بل المراد أمة واحدة بمعنى ارتباط الناس معاً بروابط اجتماعية واقتصادية ، حتى أنه لا يمكن للفرد أن يعيش مستقلا عن غيره ، ودون أن يعاون كل منهم الآخر .

ولما كان الناس يعيشون معاً ، وكل منهم يكافح لما فيه مصلحته وضرورات حياته

---

(١) ترجمة رسالة التوحيد ص ٧٣ من المقدمة .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩٧ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٠ وما بعدها .

(٣) تفسير جـ٢ ص ٢٨٣ وما بعدها — المنار جـ ٨ ص ٤١ — ٦٧ .

لم يكن بد من أن التباين فى طبائع الرجال والتفاوت فى مداركهم العقلية ، يؤدى إلى الخلاف بينهم لما بينهم من منافسة متبادلة . لهذا أرسل الله برحمته الرسل لتعلم الناس كيف يرعى أحدهم حق الآخر ، ولتبين لهم هذه الحقوق ، فيمكنهم بهذا الوصول إلى السعادة فى هذه الحياة وإلى تحصيل السعادة فى الحياة الأخرى .

وقد أنذروا الناس بالخيبة والفشل فى هذه الحياة وفى الحياة الأخرى ، إذا هم خرجوا على سنتهم ، فغرائز الناس إذن ، لا تكفى لتوجيه جهودهم إلى ماهو أصلح لهم ، وهم فى حاجة إلى نوع آخر من الهداية ، يتضافر مع هداية العقل والتفكير ، تلك الهداية هى تعاليم الرسل »

ثم دلل فى رسالة التوحيد ، على أن المحبة والعدل هما الرابطتان اللتان تربطان الجماعة الانسانية . ولكن الناس ليسوا جميعاً منساقين بهما ، كما أن جميعهم لا يخضع لهدى العقل . فما من جماعة تقدر على النجاة من الأنانية والظلم وهما سبب الفرقة والاختلاف . وليس من شىء يقدر على إنقاذ الجماعة من شرهما وعلى جعلها فى حالة حسنة نافعة إلا تعاليم الرسل وما لهم من تأثير ذاتى خارق للعادة .(١)

والجماعة فى تطورها تمر بأطوار ثلاثة تشابه أدوار الطفولة والشباب والرجولة التى يمر بها الفرد . ففى دور طفولتها تكون الجماعة خاضعة لضرورات الوجود الطبيعى ، لاتهتم إلا بالحاجات المادية وبما يحفظ نفسها وكيانها ، ولا يتوفر لديها الوقت أو الفراغ لما هو أسمى من ذلك . هذا الدور هو دور تطور الأدوات من حجرية إلى نحاسية إلى حديدية وهو دور نمو الصناعة وتقدم الفنون . وهذا يبين أن سنة الله فى الأمم هى نفس سنته فى الأفراد ؛ أى سنة النمو التدريجى من الضعف إلى القوة ، ومن النقص إلى الكمال . فى هذا الدور كان الانسان خاضعاً لتأثير الحواس ولما تحركه فى نفسه من مخاوف وتخيلات .

ثم تعلم الناس بالتجربة شيئاً فشيئاً بعض المبادىء التى تضبط حياتهم المشتركة ، فانتقلوا من طور قصور الصبى إلى أول سن الرشد ، وأصبحوا مستعدين لتلقى النبوة . «فالاستعداد لظهور النبوة وقبول دعوتها هو مرحلة الشباب التى يبلغ العقل فيها منزلة من القوة ومقاماً من السلطة ، وتبلغ فيه النفوس من قوة التصرف فى المنافع والمضار ما يخشى معه من ضلالها أن يوقعها فى خبالها عند ما تعظم مطامع العقول والشهوات ، وتتسع مجالاتها ، وتبعد مطامحها هناك يخشى على الجمعية البشريه من بعض أفرادها ، أو من كل واحد منهم على بقية

(١) رسالة التوحيد ص ١٠٥ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٥ وما بعدها .

أركانها كما يخشى من قوى الشاب أن تهلكه عند ماتبلغ البنية حد النمو، وتبدو له الشهوات فى أجلى صورها.

فكما أن من حكمة الله أن يهب الشاب قوة العقل عندبلوغ السن التى تعظم فيها الشهوة، ويقوى فيها الاحساس بالحاجة إلى توفير الرغائب، حتى يقوده فى تلك الغمار؛ كذلك فعل الله بالجمعية البشرية عند ما بلغت بمعارف أفرادها ذلك الحد الذى ذكرنا. فأرسل اليها الرسل والأنبياء، وأرسل من الآيات البينات إلى كل أمة ما يلائم حالتها النفسية، ومكانتها العقلية.»

« ولما كان الاستعداد يتفاوت فى الأمم؛ كانت أمة أولى بتقدم عهد النبوات فيها، وكانت تلك الأمة المتقدمة جديرة بأن تكون إماماً للامة المتأخرة؛ سنة الله فى الخلق.

« هذا الطور النورانى الجديد، طور ظهور النبوة؛ هو طور خير وسعادة، طور هداية ورشاد وأخوة بين المهتدين فيه، وسداد فى أعمالهم، ونزوع إلى تكميل غيرهم بمثل ما كملت به أنفسهم، وإضاءة ما أظلم من جو غيرهم بمثل ما أضاء به جوهم.

ولا يزالون كذلك ما قاموا على فهم ما جاء إليهم؛ وما قيدوا عقولهم ونفوسهم بالحدود التى وضعها لهم، وماوقفوا على سر ما حملوا عليه، ولزموا روح مادعوا إليه.»

ثم يظهر طور ثالث، ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبي، قست القلوب؛ وأظلمت النفوس، وغلبت الشهوات، وضعف العلم بسر الدعوة، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكم الدين؛ فيقع الاختلاف والاضطراب، وذلك باتباع خطوات شيطان الرياسة؛ والانقياد لغوايات السياسة. وهذا الطور يدوم إلى أن يحقق الناس الاصلاح ويرجعوا إلى طاعة الدين. (١)

« فبعثة الأنبياء من متممات كون الانسان؛ ومن أهم حاجاته فى بقائه، ومنزلتها من النوع منزلة العقل من الشخص.» (٢) « والحاجة إلى الرسل. إنما هى فى معرفة صفات الله، وليست فى الاعتقاد بوجوده، فان وجوده يعرف بالعقل والدليل.» (٣)

وليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمى الصناعات

---

(١) تفسير ج ٢ ص ٢٩٦ — ٣٠٠.

(٢) رسالة التوحيد ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٣.

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦ — الترجمة الفرنسية ص٩٧.

فان ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليها البشر بما أودع فيهم من الادراك ، وجاءت شرائع الأنبياء بما يحمل على الاجمال بالسعى فيه ، وما يكفل التزامه الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الانسانية من مراتب الارتقاء .

« وأما ما ورد فى كلام الأنبياء من الاشارة إلى شيء مما ذكرنا فى أحوال الافلاك أو هيئة الأرض ، فانما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه ، أو توجيه الفكر إلى الغوص لادراك أسراره وبدائعه . » (١)

ثم يقول :

« إن الوحى قد عرفوه شرعا أنه كلام الله تعالى المنزل على نبى من أنبيائه ، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة ... »

ويفرق بين العرفان والالهام بقوله :

« إن الالهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما تطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور . (٢) ولكن هذا الوجدان ممكن فقط لاولئك الذين اصطفاهم الله ، وخصهم بعلو الفطرة ، وحمى عقولهم بالصحة ، وأقوالهم بالصدق ، وعصمهم من كل ما يشوه السيرة البشرية ، وأبرأ أبدانهم مما تنبو عنه الأبصار ، وتنفر منه الأذواق السليمة . (٣)

أما وقوع الخطأ من الأنبياء فيما ليس من الحديث عن الله ، ولا له مدخل فى التشريع فجوزه بعضهم ، والجمهور على خلافه .

وما ورد من مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تأبير النخل ، ثم أباحه لظهور أثره فى الأثمار ، فانما فعله عليه الصلاة والسلام ، ليعلم الناس أن ما يتخذونه من وسائل الكسب وطرق الصناعات ، فهو موكول لمعارفهم وتجاريبهم ، ولا خطر عليهم فيه ما دامت الشرائع مرعية ، والفضائل محمية .

وما حكاه الله من قصة آدم وعصيانه بالأكل من الشجرة ، فيما خفى فيه سر النهى

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥ — الترجمة الفرنسية ص٨٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٢ — الترجمة الفرنسية ص ٥٨ .

عن الأكل والمؤاخذة عليه ، وغاية ما علمناه من حكمته أنه كان سبباً لعمارة الأرض ببنى آدم ، كأن النهى والأكل رمزان إلى طورين من أطوار آدم عليه السلام ، أو مظهران من مظاهر النوع الانسانى فى الوجود والله أعلم .

ومن العسير إقامة الدليل العقلى أو إصابة دليل شرعى يقطع بما ذهب إليه الجمهور .(١)

« والأنبياء تؤيدهم العناية الالهية فى بعثتهم بالمعجزات الدالة على صدق النبوة . وليست المعجزة من نوع المستحيل عقلا ، فان مخالفة السير الطبيعى المعروف فى الايجاد مما لم يقم دليل على استحالته . فان واضع الناموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات . غاية ما فى الأمر أننا لا نعرفها ولكننا نرى أثرها على من اختصهم الله بفضل من عنده .

« وإن اعتقادنا فى قوة الله وإرادته ليسهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أى هيئة ، وتابعاً لأى سبب ، إذا سبق فى علمه أنه يحدث كذلك . » (٢)

والدليل على صحة رسالتهم هو « أن أمراض القلوب تشفى بدوائهم ، وأن ضعف العزائم والعقول يتبدل بالقوة فى أممهم التى تأخذ بمقالهم ، ومن المنكر فى البديهة أن يصدر الصحيح من معتل ويستقيم النظام بمختل . » (٣)

« ومحمد صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء وأعظمهم وخاتم المرسلين . ختمت النبوات بنبوته : وانتهت الرسالات برسالته كما صرح بذلك الكتاب وأيدته السنة الصحيحة ، وبرهنت عليه خيبة مدعيها من بعده . » (٤)

جاءت نبوته فى وقت كان فيه الفرس والرومان فى تنازع مستمر ، وكان الحكام يعيشون فى ترف وإسراف ، ويعتبرون الرعية سلعة من السلع ، وكان الدين وكانت الأخلاق فى حال من الفوضى والاضطراب ، ففى بلاد العرب نفسها كانت القبائل متخالفة فى النزعات وفشى بينهم التنافس فى الحرب وسفك الدماء . وتضعضعت أخلاقهم وبالجملة « كانت ربط النظام الاجتماعى قد تراخت عقدها فى كل أمة ، وانفصمت عراها عند كل طائفة . »

---

(١) رسالة التوحيد ص ٩٥ — ٩٦ — الترجمة الفرنسية ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ — ٩٣ الترجمة الفرنسية ص ٥٨.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٤ — الترجمة الفرنسية ص ٧٧ . ومقدمتها ص ٧٢ — كان الغزالى المتوفى عام ١١١١ م . أول من اتخذ من أثر النبوة الخلق دليلا على صحة الرسالة .

(٤) نفس المصدر ص ٢٠١ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٢ .

وكان هم الرسول حينذاك أن ينقذ أمته، وأن ينجي العالم من الشر الذي تولاه. ولم يكن في موقف يطالب فيه بالملك أو الزعامة السياسية. فقريش نفسها كانت في انصراف عن التفكير في مثل هذه الأشياء، وفي قناعة بما وجدوه من شرف النسبة إلى المكان.

كان فقيراً، ومقامه في الوسط من طبقات أهله. لا مال ولا جاه، ولا جند ولا أعوان، ولا سليقة في الشعر، ولا براعة في الكتاب، ولا شهرة في الخطاب. ولا شيء كان عنده مما يكسب المكانة في نفوس العامة، أو يرقى به إلى مقام ما بين الخاصة. وكان الناس لا يأبهون لقوله. بل ويعارضونه فيما يدعو إليه. فناهضهم بالدليل، وقارعهم بالحجة وأخذهم بالنصيحة، وأزعجهم بالزجر.

من أين إذن هذه القوة القاهرة، وهذا السلطان العظيم ؟

إن رسالته هي التي رفعته إلى أعلى عليين، ما هذه القوة في ذلك الضعف وهذا الرشاد في غمرات الجاهلية إلا خطاب الجبروت الأعلى، ونداء العناية العليا... ذلك أمر الله الصادع يقرع الآذان، ويشق الحجب، ويمزق الغلف، وينفذ إلى القلوب على لسان من اختاره لينطق به.

أي برهان على النبوة أعظم من هذا ؟

أمي قام يدعو الكاتبين إلى فهم مايكتبون وما يقرأون، وبعيد عن مدارس العلم صاح بالعلماء ليمحصوا ما كانوا يعلمون !

إن سحر بيانه وحكمته وقوته، لمعجزات تؤيد صدق رسالته. (١)

« والقرآن نفسه أكبر المعجزات، وقد بلغ من الاعجاز في بلاغته وفي أسلوبه أن عجز العرب أنفسهم في عهد النبي وبعده عن الاتيان بشيء من مثله، وكان حال العصر من البلاغة قد بلغ منتهاه.

فاذا عجز العرب عن مباراته والعربية لسانهم، فلا يعقل أن يستطيع ذلك أمة أخرى. وهذه المعجزة تدل على أن القرآن ليس من إنشاء إنسان، وإنما هو نور يضيء من شمس العلم الالهي. » (٢)

***

(١) رسالة التوحيد ص ١٤٤ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر ص ١٦٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٩٩ وما بعدها.

الاعتقاد فى الأولياء :

هـذا الموضوع قريب الصلة بالبحث السابق وقد بسط الشيخ عبده القول فيه فى الفصول التى كتبها عن النبوة .

والمسائل التى تكلم عليها فى هذا الباب هى : مرتبة الأولياء بالنسبة إلى الأنبياء ، وقدرتهم على الاتيان بخوارق العادات دليلا على رضاء الله عنهم .

ويسمى المسلمون هذه الخوارق بالكرامات للتمييز بينها وبين معجزات الأنبياء . وقد اعتقدوا منذ صدر الاسلام ، فى قدرة بعض الرجال والنساء على الوصول إلى مرتبة التقرب من الله ، واستطاعتهم الظفر برضائه تعالى عنهم ، بالتقوى والصلاح والعبادة التى لا تنقطع والزهد فى الحياة . وهم يعتقدون أن الله وهب هؤلاء الأولياء المشارفة فى بعض أحوالهم على شىء من عالم الغيب ، والقدرة على الاتيان ببعض خوارق العادات .

ولما تطور التصوف ، وبخاصة عند ماظهرت طرق الدراويش وبلغت أشدها ، اتسعت رسوم المتصوفة ودخل فى الاسلام الاعتقاد فى الأولياء وأصبح جزءا من عقيدة أهل السنة .

ولما كان الأولياء يظفرون من الزلفى إلى الله بمرتبة لا يبلغها المؤمن العادى ، فقد اعتقد الناس أن شفاعة الأولياء إلى الله لها أثرها وقوتها ، وأصبح التبرك بزيارة قبورهم جزءاً من عقيدة جمهور المسلمين .

يقول الشيخ عبده :

« أما أرباب النفوس العالية ، والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء ..... فكثير منهم نال حظه من الأنس بما يقارب تلك الحال فى النوع أو الجنس . لهم مشارفة فى بعض أحوالهم على شىء من عالم الغيب ، ولهم مشاهد صحيحة فى عالم المثال لا تنكر عليهم .....

ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ، ظهور الأثر الصالح فيهم ، وسلامة أعمالهم مما يخالف شرائع أنبيائهم ، واندفاعهم إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة وترويح قلوب الخاصة . ولا يخلو العالم من متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما ينكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الأثر فى تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزئوا بهم إلا أن يتداركهم الله بلطفه . »(١)

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٢٥ — ١٢٦ — الترجمة الفرنسية ص ٧٧ — ٧٨ :

ثم يقرر أن جمهور الأشاعرة قالوا بجواز وقوع الكرامات ، وإن كان المعتزلة وبعض الأشاعرة أنكروا ذلك ....

« والبحث فى جواز وقوع الكرامات نوع من البحث فى متناول همم النفوس البشرية وعلاقتها بالكون الكبير ، وفى مكان الأعمال الصالحة وارتقاء النفوس فى مقامات الكمال من العناية الالهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر . أما مجرد الجواز العقلى ، وأن صدور خارق للعادة على يد غير نبى مما تتناوله القدرة الالهية ، فلا أظن أنه موضع نزاع يختلف عليه العقلاء ، وإنما الذى يجب الالتفات إليه ، هو أن أهل السنة وغيرهم فى اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولى لله معين بعد ظهور الاسلام ، فيجوز لكل مسلم باجماع الأمة أن ينكر صدور أى كرامة كانت من أى ولى ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشىء من أصول الدين ، ولا مائلا عن سنة صحيحة ، ولا منحرفا عن الصراط المستقيم . » (١)

ثم يقول : « أين هذا الأصل المجمع عليه مما يهذى به جمهور المسلمين فى هذه الأيام ، حيث يظنون أن الكرامات وخوارق العادات أصبحت من ضروب الصناعات ، يتنافس فيها الأولياء وتتفاخر فيها همم الأصفياء ، وهو مما يتبرأ منه الله ودينه وأولياؤه وأهل العلم أجمعون . »

وكلام الشيخ عبده هنا عما فشا بين جمهور المسلمين من فساد الاعتقاد فى كرامات الأولياء يشف عن رقة ولطف ، ولكنه فى مواضع أخرى وبخاصة فى تفسيره للقرآن يشتد فى تعنيفهم ، ويتهكم على اولئك الذين يغالون فى تقديس الأولياء ويوالون زيارة قبورهم والتماس شفاعتهم ، ويجعلون أنفسهم نهبا للخادعين والدجالين . ترجف قلوبهم بظاهرة طبيعية غير مألوفة ، وإذا أصابتهم من أعمالهم مصيبة نسبوها إلى ولى من الأولياء . ولهذا تجدهم فى اضطراب وخوف دائمين . يرهبون ما يأتى به الغد لأن إيمانهم غير صادق ، بل تغلب عليهم نزوات من الالحاد ، تجعلهم يخشون دائما ما تتمخض عنه الأيام (٢)

ولم يعرض الشيخ عبده فى رسالة التوحيد لشفاعة الأنبياء وغيرهم . ولكنه تكلم عن ذلك فى تفسيره .

---

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٦ — الترجمة الفرنسية ص ١٤٠ .

(٢) المنار ج ٦ ص ٥٠٨ تفسير السورة ١٢ ، آية ١٠٦ وقد أوردها جولد زيهر ص ٣٦٧ . انظر أيضاً الفصل الثامن فيما يلى .

فمثلا عند كلامه على قوله (تعالى) « واتقوا يوماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها شفاعة ، ولا يؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون » (سورة ٢ : آية ٤٥) يقول :

« لا دليل فى هذا على أن المراد ما ذكرناه فى مسألة الشفاعة : وإنما السياق فى الآية وأمثالها يدل على أن المراد بيان أن ذلك اليوم تتقطع فيه الأسباب . وتبطل منفعة الأنساب ، وتتحول فيه سنة هذه الحياة من انطلاق الانسان فى اختياره يدفع عن نفسه بالعدل والفداء ويستعين على المدافعة بالشجاعة عند السلاطين والأمراء : وقد يوجد له فيها أنصار ينصرونه بالحق وبالباطل على سواء . بل يكون له فى ذلك اليوم شأن آخر مع ربه : تضمحل فيه جميع الوسائل إلا ما كان من إخلاصه فى عمله . قبل حلول أجله ، ورحمة الله العلى الكبير له لضعف حوله : وضيق طوله ، وأنه يوم لا يتحرك فيه عضو إلا باذن الله . ولا يقدر أحد أن ينبس بكلمة إلا باذن الله . « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله . »

كان اليهود المخاطبون ببيان هذه الحقيقة كغيرهم من أمم الجاهلية وأهل الملل الوثنية كقدماء المصريين واليونان : يقيسون أمور الآخرة على أمور الدنيا ، فيتوهمون أنه يمكن تخليص المجرمين من العقاب بفداء يدفع بدلا وجزاء عنه . . . . أو بشفاعة من بعض المقربين إلى الحاكم . . . . ولقد اكتسح الاسلام هذه العقائد وآثارها العملية بالتوحيد الخالص . وأتى بنيانها من القواعد . ولكن المسلمين لم يسلموا منها : فقد دخل فى الاسلام أقوام يحملون أوزاراً مما كانوا عليه من الوثنية ، ولم يلقنوا الدين من القرآن ، ولا كما أرشد القرآن . ولكنهم تقلدوه ممن لا يعرفه حق المعرفة ، ولقنوه كما ترشد إليه كتب التقليد من مصطلحات مبتدعة . فكانوا على بقية مما كان عندهم وعلى جهل بالاسلام . وجاء قوم آخرون تعمدوا الافساد ، فجعلوا بالتأويل الباطل حقاً . والكذب صدقاً . . . »

ثم ذكر المكفرات التى يعتقدها اليهود كقربان الاثم وقربان الخطيئة ، وقربان السلامة والمحرقة : والاكتفاء ممن لم يجد القربان بحمامتين يكفر بهما عن ذنبه : وقال: وكانوا يفهمون أن هذه الأشياء تكفر الذنوب بذاتها . والحق أنها عقوبات لا مكفرات ، فان من فهم التوراة حق فهمها يعلم أن المكفر الحقيقى هو التوبة والاقلاع عن الذنب ، ثم تقديم القربان يكون تربية وعقوبة . وقد أخبرهم الله تعالى فى هذه الآية بأن يوم القيامة لا يقبل فيه عدل يفتدى الانسان به .

وكانوا يعتقدون أنهم بانتسابهم للانبياء لا يدخلون النار : ولا تمسهم النار إلا أياماً

معدودة » ، لأن لهم الجاه والتأثير يوم القيامة ، ولا يرضون أن يتركوا أبناءهم فى العذاب. ثم زادوا على ذلك شفاعة الأحبار لمن ينتسب إليهم . ومتى ضعف الدين يوجد من رؤسائه من يروج هذه العقائد فى العامة لما تسوق إليهم من المنافع . كذلك كان اليهود ، حتى جاء الاسلام بهذه الآية وأمثالها فحا هذه العقيدة ليعلم المؤمنون به أن لا ينفع الانسان يوم القيامة إلا مرضاة الله تعالى بالايمان الخالص والعمل الصالح . »

هذا هو رأى الشيخ عبده فى الشفاعة . وليس عجيباً أن تعرف بعد هذا أنه رمى بانكار أصل الشفاعة .

وقد أوردنا فى الكلام على رشيد رضا رداً لأحد الشيوخ على هذه التهمة ، وكان ممن سمعوا الشيخ عبده يناقش هذا الموضوع مناقشة مستفيضة .

يقول هذا الشيخ :

« إنى حضرت مجلس الشفاعة الذى استمر يقرر فيه نحو الساعتين على ما كان به من قوة البيان وجودة التعبير وفضيلة التأثير . وقد قال فى نهايته :

« ومجمل القول إن الشفاعة ثابتة لا يسع مؤمنا إنكارها بعد الكتاب والسنة والاجماع ، ولكنا لا نقيسها بالشفاعة اللغوية المعروفة بين الناس « وساطة الشفيع عند من يملك الانتقام ليرجع عما أراده وعلمه من معاقبة مجرم فى نظره ؛ مستعملا فى ذلك أنواع التلطف والتخفيض من حدته حتى تنكسر ثورة غضبه أو تنطفىء ؛ فيخفف العقوبة أو يتجاوز عنها » لأنها بهذا المعنى محالة على الله تعالى ؛ كما قرر فى علم الكلام أن إرادته على وفق علمه ، وأنه إذا أراد معاقبة زيد فقد علم أزلا عقابه . فلو توسط شفيع بعد ذلك وأرجعه عما علمه وأراده ، على قياس ما تقدم فى الشفاعة المعروفة بين الناس ، لانقلب العلم جهلا ، والقول بذلك كفر بالاجماع . فلتكن الشفاعة الثابتة لا بهذا المعنى ، بل على معنى أن الله يعلم ويريد أنه لا يعاقب فلانا المجرم ، بل يعفو عنه بمحض فضله وكرمه ؛ ولكن إظهاراً لفضل الشفيع فى يوم القيامة يوقف ظهور العفو عنه على صورة الشفاعة التى تحصل من الشفيع فى ذلك اليوم . » (١)

رأيه فى الاخلاق :

يرى الشيخ عبده أن العقل هو القوة التى يميز بها الانسان بين الحق والباطل ، والفضيلة

(١) تاريخ جـ ٣ ص ٢٠٦ — ٢٠٧ وهورتن جـ ١٤ ص ١١٨ .

والرذيلة ، وبها يعرف ما للآراء والأفعال من حسن وقبح فى ذاتها أو باعتبار أثرها .

وهو يقول :

« نجد فى أنفسنا بالضروره تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقبيح منها . فان اختلفت مشارب النـاس فى معنى الجمال ، فهناك أشياء لم يختلف أحد فيها كجمال ألوان الأزهار ، وفهم الجمال يثير فى أنفسنا انفعالات من البهجة والاعجاب ، كما أن القبح يثير الاشمئزاز أو الجزع .

وقوة التمييز هذه من خواص الانسان بل وبعض الحيوان ، ولا يخالفنا أحد فى أن خواص الانسان . بل وبعض الحيوان : التمييز بين ما هو الجمال وما هو القبح فى الأشياء . هذا فى المحسوسات واضح كما سبق ، ولعله لا ينزل عن تلك الدرجة فى الوضوح ما يلم به العقل من الموجودات المعقولة . وإن اختلف اعتبار الجمال فيها . فالكمال فى المعقولات كالوجود الواجب ، والأرواح اللطيفة ؛ وصـفات النفوس البشرية لها جمال تشعر به أنفس عارفيه ، وتنبهر له بصائر لاحظيه . وللنقص قبح لا تنكره المدارك العالية . وهل فى الناس من ينكر قبح النقص فى العقل والسقوط فى الهمة وضعف العزيمة ؟

وهل يمكن لعاقل أن لا يقول فى الأفعال الاختيارية كما قال فى الموجودات الكونية مع أنها نوع منها وتقع تحت حواسنا ومداركنا العقلية ؛ إما بنفسها ، وإما بأثرها ؛ وتنفعل نفوسنا بما يلم بها منها كما تنفعل بما يرد عليها من صور الكائنات ؟

فن الأفعـال الاختيارية ما هو معجب فى نفسه ؛ تجد النفس منه ما تجد من جمال الخلق ، كالحركات العسكرية المنتظمة ، وتقلب المهرة من اللاعبين فى الألاعيب المعروفة اليوم « بالجمناستيك » ، وكايقاع النغمات على القوانين الموسيقية من العازف بها ؛ ومنها ما هو قبيح فى نفسه ، يحس منه ما يحس من رؤية الخلق المشوه ، كتخبط ضعفاء النفوس عند الجزع .

ومنها ما هو قبيح لما يعقبه من الألم ، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم ، فالأول كالضرب والجرح ؛ وكل ما يؤلم من أفعال الانسان . والثـانى كالأكل على جوع ، والشرب على عطش ، وكل ما يحصل لذة أو يدفع ألما . . .

وقلما يختلف تميز الانسان للحسن والقبيح من الأفعال بالمعنيين السابقين عن تميز الحيوانات المرتقية فى سلسلة الوجود ، اللهم إلا فى قوة الوجدان ، وتحديد مرتبة الجمال والقبح .

ومن الأفعال الاختيارية ما يحسن باعتبار ما يجلب من النفع ، وما يقبح بما يجر إليه من الضرر . ويختص الانسان بالتميز بين الحسن والقبيح بهذا المعنى . . .

فمن اللذيذ ما يقبح لشؤم عاقبته ، كالافراط فى فى تناول الطعام والشراب ، والانقطاع إلى سماع الأغانى ؛ والجرى فى أعقاب الشهوات فان ذلك مفسدة للصحة ، مضيعة للعقل .

ومن المؤلم ما يحسن . كتجشم مشاق التعب فى الأعمال لكسب الرزق ، أو تأمين النفس على حاجاتها فى أوقات الضعف ، ومجاهدة الشهوات وغير ذلك .

ومن المؤلم الذى عده العقل البشرى حسنا ، معاناة التعب فى كشف ما عمى عن عليه من حقائق الكون ، كأنما لا يرى المشقة فى ذلك شيئا بالقياس إلى ما يحصل من لذة الاطمئنان على الحق بقدر ماله من الاستطاعة . وعد من اللذيذ المستقبح مد اليد إلى ما سبه الغير بسبب ، واستشفاء ألم الحقد باتلاف نفس المحقود عليه أو ما له ، لما فى ذلك من جلب المخافة العامة حتى على ذات المعتدى .

كل هذا عرفه العقل البشرى وفرق فيه بين الضار والنافع ، وسمى الأول فعل الشر والثانى عمل الخير . وهذا التفريق هو منبت التميز بين الفضيلة والرذيلة . وقد حددهما النظر الفكرى على تفاوت فى الاجمال والتفصيل للتفاوت فى درجات عقول الناظرين ، وناط بهما سعادة الانسان وشقاءه فى هذه الحياة . كما ربط بهما نظام العمران البشرى وفساده ، وعزة الأمم وذلتها .

كل هذا من الأوليات العقلية ؛ فللأعمال الاختيارية حسن وقبح فى نفسها أو باعتبار أثرها فى الخاصة أو فى العامة . والحس أو العقل قادر على تميز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على سمع . والشاهد على ذلك ما نشهده فى أفاعيل الصبيان قبل تعقل ما معنى الشرع ، وما وصل إلينا من تاريخ الانسان ، وما عرف عنه فى جاهليته . » (١)

« ومع أن ذوى العقول والبصائر يستطيعون التميز بين الخير والشر ، وتحديد مقاييسهما بالعقل دون توقف على سمع ، فان المحددين لذلك والآخذين فيه بحظ من الصواب هم العدد القليل من عقلاء البشر . وهم لا يتفقون على تلك المقاييس .

أما الجمهور الأعظم من الناس فقد تنوعت حاجاتهم ، وعظم بينهم التنافس والنزاع ،

(١) رسالة التوحيد ص ٧٣ — ٧٩ — الترجمة الفرنسية ص ٤٦ — ٥٠ . يذهب الشيخ عبده فى هذه الآراء مذهب الفارابى والمعتزلة . انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ص ٧٤ وما بعدها ، وهورتن ج١٤ ص ١٢٠

يغالب بعضهم البعض، ويكافحون قوى الطبيعة وقد غلبتهم شهواتهم، فعجز العقل وحده عن هدايتهم وإرشادهم.

وقد أثبت تاريخ الانسان حاجته إلى هداية الرسل لترشده إلى قوانين الأخلاق والاعتقادات الصحيحة التي يرضاها الله، والتي هي الوسيلة لكسب السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى. » (١)

وضح من هذا إذن أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الامم بدون مرشد إلهي. وهو غير كاف في تقويم الأخلاق وتصحيح العبادات ورد الشهوات، فلا بد إذن من الاعتماد على جانب آخر من طبيعة الانسان وهو وجدانه الديني الذي هو العماد الذي تقوم عليه الاعتقادات والعبادات. (٢)

ثم يقول الشيخ عبده في وصف الدين:

« الدين أشبه بالبواعث الفطرية منه بالدواعي الاختيارية. الدين قوة من أعظم قوى البشر، وإنما قد يعرض عليها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى. » (٣)

فاذا وجهت الخطاب إلى هذا الوجدان الديني في الانسان، فعندها فقط تصبح العقائد ذات أثر فعال في خلقه وأفعاله. « وذلك لأن عامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة بل والخاصة. وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم. » (٤)

« والدين الصحيح يتلاقى فيه العقل والوجدان ويتعاونان ليؤدي كل منهما عمله الصحيح. والدين الكامل علم وذوق عقل وقلب، برهان وإذعان فكر ووجدان. فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين (العقل والوجدان) فقد سقطت إحدى قائمتيه وهيهات أن يقوم على الأخرى. » (٥)

---

(١) رسالة التوحيد ص ٨٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٥٠ وما بعدها، انظر أيضا الكلام على الحاجة الى النبوة فيما سبق ص ١٤٦.

(٢) نفس المصدر ص ١٣٨ — ١٣٩، الترجمة الفرنسية ص ٨٥ — ٨٦.

(٣) نفس المصدر ص ١٤١، الترجمة الفرنسية ص ٨٧. انظر أيضا ص ١١٩ فيما سبق

(٤) نفس المصدر ص ١٤٠، الترجمة الفرنسية ص ٨٦.

(٥) الاسلام والنصرانية ص ١٣٦.

وقد تكلم الشيخ عبده كثيراً على مكان الدين من حياة الفرد وحياة الجماعة . فهو سر التقدم والنجاح فى حياة الأمة .

وفى تفسيره للسورة ٤ ، آية ١٤ يقول :

« إن اتباع الرسل وهداية الدين أساس كل مدنية . لأن الارتقاء المعنوى هو الذى يبعث على الارتقاء المادى » ثم يؤيد هذا الرأى بكلام « هربرت سبنسر » الذى يسميه شيخ الفلاسفة الاجتماعيين .[1]

وقد كتب أيضاً مقالا عن « بسمرك والدين » أورد فيه بعض أقوال هذا السياسى ليدلل اشباب المصريين على أن الايمان بالله . وبالوحى المنزل إلى أنبيائه ، ليس نقصاً فى التفكير . ولا ضلة عن صحيح العلم . ولا عيباً فى الرياسة ، [2] ولا ضعفاً فى السياسة .

والعبارة الآتية مثال لكثير مما كتب عن أثر الدين فى الفرد . يقول :

« إن الدين مستقر السكينة . ولجأ الطمأنينة . به يرضى كل بما قسم له ؛ وبه يدأب عامل حتى يبلغ الغاية من عمله ؛ وبه تخضع النفوس إلى أحكام السنن العامة فى الكون ؛ وبه ينظر الانسان إلى من فوقه فى العلم والفضيلة . وإلى من دونه فى المال والجاه ؛ اتباعا لما وردت به الأوامر الالهية . » [3]

ويمكننا أن نلخص دعوة الشيخ إلى الفضائل فى قوله « إيمان بالله وحده ، وإخلاص له فى العبادة . ومعاونة الناس بعضهم لبعض فى الخير . وكف أذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا . » [4]

ثم يقول : « إن هذا هو روح دين الله . وهو دين واحد فى الأولين والآخرين . » ومن مميزات الشيخ عبده أنه جعل لهذه الواجبات الأساسية الثلاثة أو بالأحرى هذه النزعات الدينية أى: الايمان والاخلاص وتبادل المعاونة ، أهمية عظمى فى جميع تعاليمه . وربما أضاف إليها واجباً رابعاً : هو العدل . وهو يذكره فى عبارة شبيهة بالعبارة السابقة كتبها فى رسالة

---

(١) المنار ج ١٢ ، ص ٨٠٥ . انظر نقديره لسبنسر ص ٩٠ . ويبدو اهتمامه بمبادىء الاجتماع والتاريخ فى درسه لابن خلدون وقد قرر فى كلامه على مكانة الدين من حياة الأمة أن ابن خلدون يرى أن الدين أمتن قواعد الدولة وأقواها . انظر أرنولد ، كتاب الخلافة سنة ١٩٢٧ ص ٧٤ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ١٤١ — الترجمة الفرنسية ص ٨٧ .

(٤) الاسلام والنصرانية ص ٤٧ .

التوحيد[١] ثم يعود إلى تأكيده المرة بعد الأخرى. وسنتكلم عن هذا بالتفصيل فيما بعد.

أما الايمان بالله، فهو أول أركان الدين. ويرى أن هذا هو ما جاء به القرآن فى قوله (تعالى) « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين » (سورة ٢ آية ٧٢)

يقول: « إن الآية تبدأ بذكر الايمان بالله واليوم الآخر لأنه أساس كل بر، ومبدأ كل خير. »[٢]

ثم يقول. « إن البر هو الايمان وما يظهر من آثاره فى النفس والعمل، ولا يكون الايمان أصلا للبر إلا إذا كان متمكناً من النفس بالبرهان، مصحوباً بالخضوع والاذعان....

فالايمان المطلوب معرفة حقيقية تملك العقل بالبرهان، والنفس بالاذعان، حتى يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن من كل شيء، ويؤثر أمرهما على كل شيء.»

أما إيمان التقليد فلا يفتأ صاحبه مضطرب القلب، ميت النفس، إذا مسه الخير فهو فرح فخور، وإذا مسه الشر، فهو يؤوس كفور.»

وقد ينشأ الانسان مسلماً، يؤمن بما سمعه عن عقائد الاسلام، ولكن إيمانه هذا لا يكون باعثاً على البر، وإن حفظ العقيدة السنوسية ببراهينها. [٣]

أما إصراره على الاخلاص فى العبادة، فليس إلا نتيجة لاعتقاده فى ضرورة الوجدان الدينى الصحيح، وفى أن الدين يجب أن يشغل القلب والوجدان ليكون ذا أثر فعال فى تقويم النفوس وتكييفها.

أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك، فهو لا يعدو أن يكون صورة من صور الاعتقادات أو الرسوم الفارغة.

وهو يعتقد أن العبادات الاسلامية مناسبة كل المناسبة لاذكاء العواطف الدينية الصحيحة. ويقول فى شأن الصلاة: « لا ريب أن هذه الهيئة التى اختارها الله تعالى للصلاة هى أفضل معين على استحضار سلطانه، وتذكر كرمه وإحسانه....

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٧، الترجمة الفرنسية ص ٩٧.

(٢) تفسير ج ٢ ص ١٢١.

(٣) تفسير ج ٢ ص ١٢١، ١٢٢.

والانحناء ، والركوع ، والسجود ؛ يقوى فى النفس معنى العبودية ، ويذكر عظمة الألوهية ، ونعم الربوبية . ثم يتكلم على هذا النحو عن صور العبادات المختلفة .(١)

ويرى أن أداء الفرائض بشكل آلى فيه خطر كبير . ولهذا كثيراً مايقول :

كل ذلك يدلنا (أى هذه الفرائض التى أشرنا إليها) على أن المهم فى العبادة ، ذكر الله تعالى الذى يصلح النفوس ، وينير الأرواح حتى تتوجه إلى الخير ، وتتق الشرور والمعاصى فيكون صاحبها من المتقين . » (٢)

ويذهب كذلك إلى إن أداء المناسك المذكورة من أهم فرائض الاسلام ، بل يرى نها أهم الفرائض كلهاويحاول تعظيم قيمتها الدينية باعتبارها من العبادات التى تشغل القلب والعقل ، كما تشغل الجسم أيضاً .

ويبدو رأيه هذا فى جلاء ووضوح عند تفسيره للسورة ٢ ، آية ١٣٩ إذ يقول :

« تلك الصلاة التى أكثر من ذكرها الكتاب العزيز ووصف ذويها بفضلى الصفات هى التوجه إلى الله تعالى ، وحضور القلب معه سبحانه ، واستغراقه فى الشعور بهيبته وجلاله وكمال سلطانه .

تلك الصلاة التى قال فيها جل ذكره « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » (سورة ٢ ، آية ٤٢) .

وليست الصلاة هى الصورة المعهودة من القيام والركوع والسجود والتلاوة باللسان خاصة ، التى يسهل على كل صبى مميز أن يتعود عليها ، والتى نشاهد من المعتادين عليها الاصرار على الفواحش والمنكرات ، واجتراح الآثام والسيئات . وأى قيمة لتلك الحركات الخفيفة فى نفسها حتى يصفها رب العزة والجلال بالكبر إلا على الخاشعين ؟

وإنما جعلت تلك الحركات والأقوال صورة للصلاة لتكون وسيلة لتذكير الغافلين ، وتنبيه الذاهلين ، ودافعاً يدفع المصلى إلى ذلك التوجه المقصود الذى يملأ القلب بعظمة الله وسلطانه . (٣)

---

(١) تفسير جـ ٢ ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٨ ، جواهر جـ ١ ص ٢٤١ ، جـ ٥ ص ١٤ ، ص ١٧٣ .

ويقول أيضاً : « وإذا تعذر عليك الاتيان ببعض تلك الأعمال البدنية ، فان ذلك لا يسقط عنك هذه العبادة القلبية التى هى روح الصلاة وغيرها . »(١)

ويتكلم الشيخ عبده بمثل هذا عن فريضة الحج فيقول : « وأما الرياء وحب السمعة ، فاذا كان هو الباعث على الحج . فالحج ذنب للمرائى لا طاعة . وإذا عرض الرياء فى أثنائه فقيل إنه لا يقبل منه شىء ، لما ورد من أن الله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً لوجهه. »(٢)

ويقول فى مقام آخر : « إذا شاب أداء أحد فرائض الدين شائبة من حظ الدنيا ، خرج العمل عن كونه عبادة خالصة لله . والله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً من الحظوظ والشوائب . »(٣)

ثم يلح فى وجوب إيتاء الزكاة بالعدل ، ويتهكم مر التهكم على ما يأتيه بعض الناس من الحيل للتخلص من إيتاء الزكاة ، وينسبونها إلى الشرع ، ويسمونها حيلا شرعية . ويقرر فى غضب وسخط « أن نسبة هذا السفه إلى الشرع لأدل على الكفر من ذلك المنع ، إذ لا يعقل أن يشرع الله لنا شيئا ويؤكده علينا سبعين مرة ، ثم رضى بأن نحتال عليه ، ونخادعه فى تركه ، ونزعم أنه تقدس وتعالى أذن لنا بهذه المخادعة والمخاتلة . » (٤)

وفى كلامه على العدل يقول إنه يجب الأخذ بالقصاص فى جريمة القتل ، كما جاء فى القرآن . وإن كان بعض المشرعين فى هذه الأيام ومنهم المسلمون يطالبون بأن تكون العقوبة إصلاحا وتهذيباً ، لا تشفياً وانتقاماً « ولكن نافذ البصيرة ، العارف بمصالح الأمم ، الذى يزن الأمور العامة بميزان المصلحة العامة لا بميزان الوجدان الشخصى الخاص بنفسه ، أو بلده ، يرى أن القصاص بالعدل والمساواة هو الأصل الذى يربى الأمم والشعوب ، وأن تركه بالمرة يغرى الأشقياء بالجرأة على سفك الدماء ، فالخوف من السجن والأشغال الشاقة ، قد يكون مانعاً من الانتقام بالقتل فى بعض البلاد الأوروبية ، ولكنه فى غيرها من البلاد كمصر مثلا قد يكون السجن مشجعاً على اقتراف الجريمة ، لأن المجرم يرى السجن

(١) تفسير ج ٢ ص ٤٣٩ (سورة ٢ آية ٢٤٠) .

(٢) نفس المصدر ص ٢١٤ (سورة ٢ آية ١٩٢) يطلب الى القارىء الرجوع الى كتاب الأحياء للغزالى حتى يعرف ما كتبه عن الرياء . وأثر الغزالى فى الشيخ عبده واضح فى ما كتبه عن الفرائض الدينية . أنظر الفصل الثامن فيما يلى .

(٣) نفس المصدر ص ١٩١ . سورة ٢ آية ١٨٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ و ١٣٠ . سورة ٢ آية ١٧١ .

خيراً من بيته . . ومن الأشقياء من يسمى السجن نزلا أو فندقاً . (١)

* * *

إن النماذج التى أوردناها من آرائه تصور طريقته فى تفسير فرائض الاسلام ومناسكه . وتغلب هذه الروح عليه أيضاً عند ما يتكلم على ما اشتمل عليه القرآن من الأحكام الخلقية ، فيحاول تعيين أصولها ، وبيان ملاءمتها لحاجة العصر الحاضر .

فمثلا نجده يذهب إلي وجوب التشدد فى مراعاة أحكام القرآن الخاصة بالخمر والميسر . ويقول إن الطب الحديث قد أيد ماورد فى الكتاب العزيز من أن إثم الخمر أكبر من نفعها ، ثم يعبر عن مخاوفه مما تؤول اليه حال الأمة المصرية إذا فشا فيها شرب الخمر وما يلازمها من سيئات الدعارة . (٢)

ويرى أن الفضائل فى عالم الانسان كالجذبة العامة فى العالم الكبير تحفظ نظامه ، وتربط بعضه ببعض ، وأن الرذائل تؤدى إلى تفكك الجماعة وانحلالها . (٣)

وأهم الفضائل عنده هى فضيلة الصبر ، فهى أم الفضائل ومامن فضيلة إلا وهى محتاجة اليها ، وقد ذكرها القرآن سبعين مرة ، ولم تذكر فضيلة أخرى فيه بهذا المقدار .

يقول : « والمراد بالصبر فى هذه الآيات كلها ملكة الثبات والاحتمال التى تهون على صاحبها كل ما يلاقيه فى سبيل تأييد الحق ونصر الفضيلة ، وإنما يظهر الصبر فى ثبات الانسان على عمل اختيارى يقصد به إثبات حق ، أو إزالة باطل ، أو الدعوة إلى عقيدة ، أو تأييد فضيلة ، أو إيجاد وسيلة إلى عمل عظيم ؛ لأن أمثال هذه الكليات التى تتعلق بالمصالح العامة هى التى تقابل من الناس بالمقاومة والمحادة التى يعوز فيها الصبر ، . . . . فالثابت على العمل فى مثل هذه الحال هو الصابر والصبار . . . . وليس كل متحمل للمكروه من الصابرين . » (٤)

ويرى الشيخ عبده أن الرابطة التى تنظم الجماعة والخلق الاجتماعى فى أمة الاسلام أو فى أى شعب من شعوبه لا تقوم إلا على أساس التعاون المتبادل والدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .وأيد رأيه هذا بقوله (تعالى) « ولتكن منكم أمة يدعون

---

(١) تفسير ج ٢ ص ١٣٦ ، ١٣٧ . سورة ٢ آية ١٧٣ .
(٢) تفسير ج ٢ ص ٣٢٨ وما بعدها . سورة ٢ آية ٢١٦ .
(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها . وهورتن ج ١٤ ص ١٢٣ .
(٤) تفسير ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، سورة ٢ آية ١٤٨ .

إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (سورة ١٠٠ آية ٣) . ثم فسر هذه الآية بقوله : « من القواعد المسلمة أنه لا تقوم لأمة قائمة ، إلا إذا كانت لهم جامعة تضمهم ، ووحدة تجمعهم ، فيكونون بذلك أمة حية كأنها جسد واحد . وهذه الآية تدلنا على هذه الرابطة . وليس المراد من الآية أن تمتنع طائفة من الناس عن فرض الدعوة إلى الخير ، فيصبح بهذا فرض كفاية ، كما ذهب إليه بعض المفسرين . بل هو فرض عين يجب على كل مسلم أداؤه .

ثم يقول : « والظاهر أن الكلام على حد « ليكن لى منك صديق » فالأمر عام ويدل على العموم . ثم يشير إلى الاعتراض الذى يرد على القول بالعموم وهو : إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، يفترض فى الآمر والناهى درجة من المعرفة يعلم بها المعروف الذى يأمر به ، والمنكر الذى ينهى عنه ، وفى الناس جاهلون لا يعرفون الأحكام . ويجيب على هذا بقوله :

«إن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة ، ولا يلزم لمعرفة هذا قراءة حاشية ابن عابدين على الدر ولا فتح القدير ، ولا المبسوط ، وإنما المرشد إليه ، مع سلامة الفطرة كتاب الله وسنة رسوله المنقولة بالتواتر والعمل . »

والدعوة إلى الخير لها مراتب ثلاثة :

فالمرتبة الأولى هى دعوة المسلمين لسائر الأمم إلى الخير . لأن الاسلام دين الله الذى دعا إليه الناس كافة .

والمرتبة الثانية هى دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير . فعلى الخواص العارفين بأسرار الأحكام وحكمة الدين وفقهه أن يعلموا النـاس ويبينوا لهم طرق الخير . أما الأفراد فيجب عليهم أن يحذوا حذو هؤلاء ، بأن ينصح كل منهم الآخر ويحثه على فعل الخير . فان أفراد الأمـة إذا قام كل واحد منهم بنصيحة الآخر دعوة وأمراً ونهياً ، امتنع فشو الشر والمنكر فيهم . واستقر أمر الخير والمعروف بينهم . ولم تجد الفرقة منفذاً إليهم . (١)

وكثيراً ما حث الشيخ عبده أيضاً على التعاون على ما فيه خير المجموع ، والاهتمام بالأعمال الخيرية العامة . (٢)

---

(١) تفسير جـ ٤ ص ٢٥ — ٢٩ .
(٢) تفسير جـ ٢ ص ٣٤٣ .

الإسلام الصحيح :

كتب الشيخ عبده مرة فى إحدى مناظراته يقول :

« عند النظر فى أى دين للحكم له أو عليه فى قضية من القضايا ، يجب أن يؤخذ محصا مما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التى ربما تكون جاءتهم من دين آخر .

فاذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لاتباع ذلك الدين فى بيان بعض أصوله ، فليؤخذ فى ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على سذاجته التى ورد بها من صاحب الدين نفسه . » (١)

وقد سلك الشيخ عبده هذا المسلك فى كلامه على النصرانية فى كتاب الاسلام والنصرانية ، وأخذ به أيضاً عند ما حدد أصول الاسلام التى يجب الرجوع إليها ، وعند ما دعا إلى طرح الشىء الكثير مما يعد الآن من الاسلام ، وهو فى الواقع دخيل عليه مناقض لروحه .

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى المقاصد التى رمى إليها الشيخ عبده نجده يقول : « وارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين . الأول تحرير الفكر من قيود التقليد ، وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى . » (٢)

وليس من الضرورى هنا أن نفصل أكثر مما فصلنا بيان الطريقة التى طبق بها هذا المبدأ فى ميدان العقائد . على أننا سنبين فى الفصل التالى كيف أراد أن يطبقه على الشريعة مع نبذ الأعمال التى كان يرى أنها ضارة بالاسلام أو دخيلة عليه .

وقبل أن نختم هذا الفصل ، يكفى أن نشير إشارة عامة إلى منهجه الذى سار عليه .

يقول الشيخ عبده :

« إن الأركان الضرورية فى الاسلام هى العلم بما فى الكتاب وقليل من السنة فى العمل . » (٣)

ويفسر هذه العبارة الموجزة بما ذكره فى تفسير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا

---

(١) الاسلام والنصرانية ص ٢٢ .

(٢) المنار جـ ٨ ص ٨٩٢ — ٨٩٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ . الترجمة الفرنسية ص ١٣٧ .

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول » . (سورة ٤ ، آية ٦٥)

فقد فسر ذلك تفسيراً يتوافق مع العصر الحاضر إذ يقول :

« إطاعة الله هى الأخذ بكتابه كله ، وفيه ما رأيت من النهى عن الاختلاف والتفرق فى الدين . وإطاعة رسوله بعد وفاته ، هى الأخذ بسنته .

والأمور الاعتقادية والتعبدية يجب إرجاعها إلى هذين المصدرين ، أو بعبارة أخرى ينبغى إرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح بلا زيادة ولا نقصان .

أما أولو الأمر الذين جاء ذكرهم فى الآية فهم أهل الرأى والبصيرة ، وهم الذين يسمون فى عرف الاسلام أهل الشورى ، وأهل الحل العقد ، وهم العلماء وأرباب الرياسة الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة .

ويجب أن ترد إلى هؤلاء جميع الأمور القضائية والادارية والسياسية ، بما فى ذلك إعادة النظر فى الشريعة التى يقيمونها على القواعد الشرعية فى حفظ المصالح ودرء المفاسد ، بحسب حال الزمان والمكان . » (١)

يقول : « ولو أخذنا بهذا المبدأ الذى يقضى بالرجوع إلى الاسلام فى أبسط صوره وأهم أركانه ، لوجدنا أساساً يربط المسلمين جميعاً ، وتتفق عليه كلمتهم ، ويصبح دين الناس كافة.

ويظهر من هذا أن ما فى الاسلام الآن من الأحكام الخاصة بالطلاق ، وتعدد الزوجات والرق ، وأشباه ذلك من المسائل ليست من أصول الدين ، وأنه يمكن تعديلها وفق ما تقضى به الظروف . (٢) وعندها تظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره آخر صورة لدين الله الحق ، وهو دين واحد فى الأولين والآخرين ، لا تختلف إلا صوره ومظاهره ، أما روحه وحقيقة ما طولب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغير . (٣)

والاسلام آخر صورة لهذا الدين الحق .

وقد جاءت المسيحية فى دور أسبق من أدوار تطور البشر ، فوجهت كل همها إلى

(١) تفسير ج ٣ ص ٨ — ١٢ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٥ ، خطاب مفتوح الى قس انجليزى .

(٣) الاسلام والنـ [illegible]

إذكاء عاطفة الانسان ، وقالت بالزهد والتجرد من الدنيا وغير ذلك مما ينافي طبيعة الناس ، فأنكر المسيحيون ذلك أو عدلوه ليتفق مع رغباتهم وحاجاتهم » .

« ولكن عند ما كان سن الاجتماع البشرى قد بلغ بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشده ، جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس . » (١)

وتبدو اليهودية والنصرانية والاسلام ، فى بعض النواحى ، كأنها أغصان تفرعت عن دوحة واحدة هى الدين الحق . وإن تفرع هذه الأغصان لا يضر بوحدة نوعها .

على أننا إذا أنعمنا النظر فى الاسلام ، ألفينا فيه أصول هذه الأديان جميعاً . فهو لهذا أفضل ما يعد الروح الانسانية إلى بلوغ ذروة الكمال الأعلى من الايمان . (٢)

وبهذا كانت وظيفته العليا جمع الناس جميعاً تحت لواء الدين الواحد الحق . (٣)

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٨٧ — الترجمة الفرنسية ص ١١٥ .
(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٣ .
(٣) الاسلام والنصرانية ص ٤٨ .

الفصل الثامن

محمد رشيد رضا والمنار

كثيراً ما ذكرنا اسم محمد رشيد رضا فى الصفحات السابقة، ولا مندوحة من ذكر اسمه كثيراً فى أى كتاب يدرس الحركة التى أنشأها الشيخ محمد عبده. فرشيد أكبر تلاميذ الامام فى حياته، ومؤرخ سيرته بعد وفاته، وهو الذى نشر كتبه، وفسر تعاليمه، وكان من أشد الناس أخذاً بها، وسيراً على سنتها.

ولعلنا قد ذكرنا أكثر من اسم رشيد، صفحات المنار، وهى الصحيفة التى أنشأها ليجعل منها أداة لنشر تعاليم الامام وتحقيق إصلاحاته.

لا بد لنا إذن من الكلام على الرجل الذى ظل يحيى تعاليم الشيخ عبده خلال ربع قرن بعد وفاته. وأن نتبسط فى الكلام على الصحيفة التى أنشأها وحررها. وقد تضمن كلامنا عليه وصف بعض مشاريع الشيخ عبده، وشيئا من جهوده مثل إصلاحاته الخاصة بالشريعة، وإعداده تفسيراً للقرآن، وإصدار هذا التفسير، مما كان يصح أن نتكلم عنه قبل ذلك لاتصاله بتاريخ الامام، ولكنا آثرنا أن نتحدث عن هذه المسائل فى هذا الفصل لشدة اتصالها بالمنار وصاحبه.

محمد رشيد رضا:

محمد رشيد رضا، سورى الجنس، تنتسب أسرته إلى الأسرة النبوية كما يؤخذ من تلقيبه بلقب السيد. تلقى العلم فى مدارس طرابلس بسوريا على الطريقة التى كان يتلقى العلم بها الشيوخ أو العلماء. وعند ما أتم دراسته، أعطاه شيوخه شهادة العالمية فى سنة ١٨٩٧. (١)

كان أستاذه فى دراساته العليا الشيخ حسين الجسر، وهو عالم سورى ألف كتاباً دافع فيه عن الاسلام وسماه الرسالة الحميدية وأهداه إلى السلطان عبد الحميد (٢)

ورأى « سنوك هرجرونيه » فى هذا الكتاب هو أنه يبين تحول نزعة العلماء المسلمين

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٦٥ .

(٢) المنار جـ ٨ ص ٤٥٦ وجولدزيهر ص ٣٢٤ .

تجاه ما يراه الغربيون فى الاسلام . ويظهر هذا الكتاب أن صاحبه كان متكلما فقيها . ويدل على شىء آخر؛ هو أنه بينما كان المؤلف السنى ، فيما مضى من الزمان ، لايعبأ بالآراء الزائفة ، أو كان يرى أن يقاومها بحد السيف ، فان الشيخ حسين الجسر لم ير هذا الرأى وإنما ذهب إلى أنه قد انقضى الوقت الذى يستطيع فيه المسلمون أن يغفلوا ما يوجه إلى عقيدتهم ، فأخذ يدلل على أن الانسانية الحقة ، والخلق القويم ، والعقل السليم ، تتجلى فى أسمى مظاهرها فى عقائد الاسلام وفى أحكامه . وانبرى للرد على ما أثاره علماء الغرب من شبهات كثيرة تقوم على أساس فلسفى أو مادى . بل إنه ليتعرض لمذهب « داروين » ويرى أن هذا المذهب ، مع تقدير صحته ، ليس من شأنه أن يتعارض مع القرآن .

ولم يذكر لنا محمد رشيد رضا الشىء الكثير عن أثر الشيخ حسين الجسر فى آرائه الأخيرة . ولعل ما ذكرناه عن حسين يخول لنا أن نقول إنه ربما هيأ عقل تلميذه لنوع من الميل إلى آراء الشيخ محمد عبده التى اعتنقها فيما بعد .

ومع أنه كان فى بعض آراء الشيخ حسين الجسر نفحة من نفحات التجديد فانه لم يرض عن المدى الذى ذهب إليه تلميذه فيما بعد فى دعوته إلى الاصلاح . فقد كتب عند ظهور العدد الأول من المنار إلى رشيد رضا يقول :

« وصلنى كتابكم الكريم ودعوت لكم بالتوفيق ، وأعقب وصوله ظهور المنار ساطعا بأنوار غريبة مرغوبة ، إلا أنها مؤلفة من أشعة قوية كادت تذهب بالأبصار »

ولكنه نقد بعد هذا طريقة المنار نقداً مراً . (١)

ولم يذكر لنا رشيد رضا عن دراساته الأولى إلا الشىء القليل . ولكنه تبسط فى كلامه على أثر صحيفة العروة الوثقى فى نفسه : فيقول : إنه ظفر بنسخة من تلك الجريدة فى أوراق أبيه فأكب على قراءتها فى شوق وتلهف ، ثم أخذ ينتقل من منزل إلى آخر باحثاً عن الأعداد الباقية ، حتى إذا وجدها نسخها بيده ، واستطاع أن يكمل مجموعة الأعداد التى صدرت من نسخ كانت عند الشيخ حسين الجسر . وأثرت مقالات العروة الوثقى فيه تأثيراً قوياً ، وكانت كما يقول السبب فى توجيه حياته وجهة جديدة .

كان قبل هذا قد مال إلى التصوف ، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والزهد ، ثم أخذ يعلم القرآن للعامة من أهل قريته ، ويبين ما جاء فيه من آيات الترهيب والانذار ، مغلباً الخوف على الرجاء ، والزهد فى الدنيا على القصد والاعتدال فيها .

---

(١) المنار جـ ١ ص ٢ .

وكان أكبر ما يشغل باله صحة العقيدة وصدق العبادة . وإذا خطر له الاصلاح فى بال فانما كان لذلك صبغة محلية بحتة . فلما قرأ العروة الوثقى تغير كل ذلك ، فدعوتها إلى إصلاح الاسلام فى جملته ، وإلى استعادة مجده وسلطانه وعزته ، واسترداد ماذهب من ممالكه ، وضع نصب عينيه مثلا أعلى ، وبعث فيه أمانى جديدة .

وهو يقول إن معلمه الأول كان كتاب الاحياء للغزالى ، وهو أول كتاب استحوذ على لبه وقلبه ، أما معلمه الثانى فكان صحيفة العروة الوثقى وهى التى غيرت مجرى حياته .

وكان من أثر قراءته لهذه المقالات أن أحس بالرغبة فى الاتصال بجمال الدين الأفغانى الذى كان فى الأستانة حين ذاك ، فكتب إليه بذلك ، ولكن لم تتحقق هذه الأمنية لأن جمال ظل فى الأستانة إلى أن توفى بها .

وأراد رشيد رضا بعد وفاة جمال الدين الذهاب إلى مصر ليتصل بالشيخ محمد عبده . ولما سنحت له الفرصة بعد إتمام دراسته فى طرابلس ، غادر سوريا موليا وجهه شطر مصر فى شهر رجب سنة ١٣١٥ هجرية — ١٨٩٧ ميلادية .

وفى الضحوة الصغرى لليوم الذى وصل فى ليله إلى القاهرة بحث عن الشيخ عبده وتلمذ له ، وهكذا بدأت بينهما الصلات ، ثم استمرت فى ود متزايد إلى أن توفى الامام فى سنة ١٩٠٥ .

وكان الشيخ عبده يحب تلميذه ويطمئن إليه ؛ أما رشيد فكان يتيه بأستاذه ويجله إجلالا لا حد له ، ويشيد بذكره ، ويصفه بأنه حجة الاسلام فى العصر الحديث . (١)

ونظراً لقلة مالدينا من التفاصيل عن الدراسات التى درسها الشيخ رشيد نكتفى بأن نقول إن كتاباته تنم على أنه أخذ بحظ عظيم من العلوم الاسلامية المعروفة . وهو لم يحاول كتابة مؤلفات مستقلة فى الفلسفة أو علم الكلام ، ولكن نجد فى نشره لمصنفات أستاذه ، وفيما كتبه عليها من الحواشى والتعليقات ما يدل على تمكنه من المواضيع التى تتناولها . وأعظم ما تبدو كفايته فى علوم الحديث . وكان لا بد من أن يبرز رشيد فى هذا الميدان ، وذلك لأن الحركة التى أنشأها الشيخ عبده علقت أهمية كبرى على السنة الصحيحة وحدها لتكون مصدراً أساسياً من مصادر الاسلام فى صورته الجديدة .

يقول جولدزيهر « إن مقدرة رشيد فى نقد الأحاديث المختلفة وما أظهره من الكفاية العظيمة فى ذلك تذكرنا أحياناً بالنقدة من علماء الحديث المتقدمين »

---

(١) وردت نبذة فى تاريخ ذلك موجزة فى المنار ج ٨ ص ٤٥٦ وبتفصيل أوفى فى ج ٢٨ ص ٦٥٠ وما بعدها — انظر أيضا تاريخ ج ١ ص ٨٤ ، ٨٥ .

وتدل كتاباته أيضاً على إلمامه ببعض العلوم الحديثة التى يجيد الانتفاع بها فى تأويل الاسلام وفى الدفاع عنه.

المنار:

لم يكد رشيد رضا يصل إلى القاهرة حتى ألقى بنفسه فى غمرات الصحافة، وخاض عجاجها وأخرج المنار صحيفة أسبوعية ذات ثمانى صفحات فى الثانى والعشرين من شوال عام ١٣١٥ هـ الموافق ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ ميلادية.

وكان المنار يتضمن، عدا المقالات الخاصة: برقيات الأسبوع وأخباراً كان لبعضها أهمية فى تلك الأيام.

وصدر المنار فى شكل مجلة شهرية ابتداء من السنة الثانية. ولم يكن الاقبال عليه فى أول الأمر مشجعاً. فقد أعدمت الحكومة العثمانية ما أرسل من أعداده إلى سوريا وتركيا، كما أن أمل الصحيفة قد خاب فيمن ظنت أنهم سيشتركون فيها من مصر إذ أعاد معظمهم ما وصل إليهم من أعدادها.

وفى ختام العام الثالث كان المشتركون لا يتجاوز عددهم الثلاثمائة أو الأربعمائة. غير أنه لوحظ أن انتشاره أخذ فى الازدياد منذ العام الخامس.

وفى العام الثانى عشر (١٩٠٩) بيعت النسخ الباقية من العدد الأول بأربعة أمثال ثمنها الأصلى. ثم طبع للمرة الثانية فى الشكل الذى صدر فيه المنار بعد السنة الأولى [١]. وليس لدينا ما نعرف منه مقدار انتشاره فى السنوات الأخيرة.

وكانت غاية رشيد من إنشاء المنار مواصلة السير على نهج العروة الوثقى، إلا فيما يتعلق بخطتها السياسية التى أصبحت لا تدعو إليها الحاجة. [٢]

وكان الغرض الذى رمى إليه المنار هو فى الجملة عين ما عملت له صحيفة العروة الوثقى. فقد كان من الأغراض التى تضمنتها غايتهما الكبرى نشر الاصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية. وإقامة الحجة على أن الاسلام، باعتباره نظاماً دينياً، لا يتنافر مع الظروف الحاضرة وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم.

وكان من أغراضهما أيضاً، السعى فى القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة فى

---

(١) المنار جـ ١ ص ٢٤٣.

(٢) نفس المصدر جـ ٢ ص ٣٤٠

الاسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والتفاسير الباطلة لعقائده ، ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر ؛ ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد فى الأولياء ؛ وما تأتيه طرق المتصوفة من بدع وضلالات ؛ ثم الحض على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية التعليم العام ؛ وإصلاح كتب التدريس وطرائق التعليم . وتشجيع التقدم فى العلوم والفنون . ودفع الأمم الاسلامية إلى مباراة الأمم الأخرى فى جميع الأمور الضرورية لتقدم الامم . (١)"

عمل المنار منذ نشأته لهذه الخطة الطموحة ؛ وكان صاحبه ينشىء الجانب الأعظم من من مقالاته التى اشتملت على النقد اللاذع لكثير من الأمور فى مصر وفى غيرها من بلاد الاسلام ؛ وتضمنت أيضاً الدفاع القوى عن مبادىء الشيخ محمد عبده وعن تعاليمه .

ونشر المنار مقالات كثيرة للاستاذ الامام ولكثير من تلاميذه الذين امتازوا بالغيرة والاقدام ، ولغيرهم من أنصار الاصلاح فى الممالك الاسلامية الأخرى .

وإلى جانب ما احتواه من المقالات التى تعالج الاصلاح فى نواحيه المختلفة . أفرد المنار ، ابتداءاً من السنة الثالثة إلى الوقت الحاضر باباً خاصاً لنشر تفسير الشيخ عبده للقرآن ، وباباً آخر كان ينشئه صاحب المنار ، وينشر فيه الفتاوى أو الاجابة على أسئلة فى أمور اعتقادية أو فقهية تلقاها المحرر من مراسليه .. وربما نشرها على هذا الاعتبار وهى فى الواقع من وضعه ، أخذاً بما رسمه فن التحرير .

وقد هيأت هذه الفتاوى فرصاً كثيرة لنقد كثير من أحكام المذاهب الفقهية المعروفة والتهكم بها . (٢)

وأفرد المنار أيضاً أقساماً لأخبار الأمم الاسلامية المختلفة . وللكلام على ما صدر من الكتب والمطبوعات .

ويظهر أن صاحب المنار رسم خطة عامة اعتزم السير عليها خلال سنوات عدة : فالسنة الأولى أوهى وما بعدها بقليل ، كانت فترة تمهيدية خصصها لتصوير ضعف المسلمين بوجه عام وحاجتهم إلى الاصلاح . وحاول فيها أن يذكى فى نفوسهم الاهتمام بتلك الحالة .

ولما ظن أن التوفيق كان حليف هذا العهد التمهيدى ، جعل ما بعده خاصاً بنشر ما يراه

---

(١) المنار جـ ١ ص ١١ ، ١٢ .

(٢) جولدزيهر ص ٣٣٢ ، ٣٣٣ . أورد نماذج من الأسئلة والفتاوى

المنار من الطرق المؤدية إلى تحقيق الاصلاحات المنشودة ، وبتوجيه جهود المسلمين نحو السير عليها .

هذه هى الخطة التى سار عليها المنار .

وفى سنة ١٩٠٥ ، أى بعد نحو ثمانية أعوام من إنشائه ، نظر المحرر فيما وصل إليه ، فألفى أن جهوده صادفت نجاحا عظيما ، وأن كثيراً من الصحف قلدت المنار فى الدعوة إلى الاصلاح حتى ذاعت بدعة الكتابة فى بيان الحاجات ووجوه الضعف ، دون التفكير فيما يتطلبه الاصلاح من الجهود العملية . وكثيراً ما كتب فى هذا بعض من لا يحسنون العلم به .

وعاد المنار مرة أخرى إلى خطة التهييج التمهيدية . (١) وكان ذلك عند ما رد رشيد رضا على من نسبوا إليه أنه سكت على الأفكار العدائية والمطاعن وما وجه إليه من نقد من بعض الدوائر .

وتحمل السنوات الأخيرة فى ثناياها الدليل على مثل هذا التحول فى خطة المنار . وربما رجع هذا إلى أسباب شبيهة بالأسباب التى ذكرناها .

ففى سنة ١٩٢٦ — ١٩٢٧ ، رأى المحرر أن ينشر مقالة عن الأحوال العامه فى البلاد الاسلامية ، كان قد أنشأها فى سنة ١٩٠٥ ، ولم ينشرها منذ ذلك الحين . ويقول إنه نشرها « لأن الحاجة إليها الآن كما كانت أو أشد مما كانت سنة كتابتها . »(٢)

وعلى أية حال ، لم يكن قصد محرر المنار أن يقصر جهوده على إهاجة الناس وتنبيههم إلى تحقيق الاصلاح . بل دعا أيضاً إلى إنشاء جمعية إسلامية تحت رعاية الخليفة ، على أن يكون مركزها الرئيسى فى مكة ، ولها فروع ثانوية فى جميع أقطار الاسلام . (٣)

والمبدأ الذى أراد أن تقوم عليه هذه الجمعية هو الاعتقاد بأن الأخوة فى الاسلام تمحو الفوارق الجنسية والوطنية وتؤلف بين المسلمين جميعاً باعتبارهم أمة واحدة ، وأنه فى مقدور الشريعة أن توحد بين جميع الأجناس بمساواتها بين المسلم وغير المسلم فى الحكم . (٤)

---

(١) المنار ج ٨ ص ٢٣٤ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٧٦٥ . ليست هذه المقالة من قلم الأستاذ رشيد رضا وإنما هى من إنشاء المرحوم مصطفى بك نجيب — المعرب .

(٣) المنار ج ١ ص ٧٦٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

وغاية هذه الجمعية هي الجمع بين المسلمين في الخضوع لناموس واحد في العقائد، والتعاليم الأدبية والأحكام الشرعية والمدنية، مع الدعوة إلى أن يكون للكل لغة واحدة عامة هي العربية، وأن تقضي على البدع والتعاليم الفاسدة؛ وتعمل على نشر الاسلام. (١)

أما السلطان العثماني فيكون الرئيس الأعلى للمسلمين جميعاً، وذلك لأنه أقوى حكامهم. وتكون الحكومات الاسلامية المختلفة أعضاء في اتحاد شبيه باتحاد الولايات المتحدة الأمريكية؛ على أن يحكم كل أمير بمعاونة مجلس للشورى، ويستمتع بالاستقلال في أمور مملكته الداخلية، بينما تكون هذه الولايات جميعاً جبهة واحدة أمام عدوها. (٢) وهذا هو المثل الأعلى لوحدة الاسلام.

على أنه يجب على الجمعية أن تتجنب جميع الأعمال السياسية، لأنه وإن كان الدين والدولة متحدين بالضرورة في الاسلام في الأمور الدينية البحتة، إلا أن رشيد رضا يقرر أن الاشتغال بالسياسة لا حاجة إليه، وأن أولئك الذين يشتغلون بالدفاع عن الاسلام أو بشئون التعليم أو الوعظ، يجب عليهم أن يتجنبوا الاشتغال بالسياسة. (٣)

ويظهر أن هذه الخطة التي لها بعض وجوه الشبه الظاهرة بخطط الجمعية التي أسسها جمال الدين ومحمد عبده، دون أن تكون لها أهميتها، أهملت مع مرور الزمان أو كادت.

على أن المنار مازال يدعو إلى المثل الأعلى للاسلام المتحد، وإلى وحدة الاعتقادات والأحكام. أما الجمعية التي أنشئت بالفعل فلم تكن، كما سجل المنار نفسه، إلا جمعية ذات أغراض محدودة بعض الشيء، وهي جمعية الدعوة والارشاد التي سنتكلم عنها فيما بعد.

وكان الشرق الأدنى قد بدأت تعمل فيه مؤثرات لم يكن بد من أن يصطدم بها المنار في دفاعه عن الاخوة الاسلامية التي تتجاهل حدود الأوطان، فقد شهدت مصر في السنوات الأولى من القرن العشرين تجدد الحزب الوطني تحت زعامة مصطفى كامل باشا، وكان لسان حاله جريدة اللواء.

ولم يكن هذا الحزب يهتم بالدين أو بالاصلاحات الدينية؛ وإنما كان يدعو فقط إلى الوطنية القائمة على المميزات الجنسية، وكان يستبعد منها، كما يقول المنار: «كل مسلم

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٧٦٧ وما بعدها.

(٢) نفس المصدر ٢ ج ١٤ ص ٧٩٢و٧٩٣.

(٣) المنار، ج ١٤ ص ٢٤٠.

غير مصري، وكل مصري ليس بمسلم » (١)

ولما كان المنار لا يوافق على هذه الخطة ، فقد نقدته جريدة اللواء . ولما توفى مصطفى كامل باشا فى سنة ١٩٠٨ ، خلفه فى رآسة الحزب محمد بك فريد، وظل يواصل خطة المعارضة هذه فى جريدة العلم التى أصبحت لسان حال الحزب الوطنى ، وكان يحررها عبد العزيز جاويش الذى كان قبل ذلك مدرساً للغة العربية فى جامعة أكسفورد . (٢)

وقد نسب هذان الزعيمان السياسيان إلى المنار أن له أغراضاً سياسية رمى إليها بتأليف جمعيته . (٣)

وفى الأعوام الأخيرة ، أثارت السياسة حفيظة المنار لأنها تدعو إلى وطنية ، لا الدين ولا اللغة من مقوماتها . يقول رشيد : « حتى إنهم ليعدون المسلم فيها وهى إسلامية ، ويعدون العربى فيها وهى عربية ، من الأجانب الذين لا تجمعهم بالمصرى وشيجة ، ولا يمتون اليه بوسيلة ، فالشريف الحجازى أو السورى ، والوثنى الصينى أو المنشورى عندهم سواء . » (٤)

وقد لاقت خطة المنار فى الدعوة إلى الوحدة الاسلامية بعض المعارضة فى نواحى أخرى . فقد عقد رشيد رضا الآمال الكبار على ثورة حزب تركيا الفتاة فى سنة ١٩٠٨ ، وعلى الدستور الذى كان ينشده هذا الحزب . وهو يصرح بأنه عمل فى خفاء للحصول على الدستور من يد عبد الحميد : لما يكفله من الحرية العظيمة التى تحيي وتثمر فى ظلها الجهود الاصلاحية : (٥) ولكن قضى على آماله ما تلا ذلك من تجديد تركيا تحت حكم مصطفى كمال باشا . يقول رشيد : « ومما لاشك فيه أن أمر ذلك الزعيم المشهور إنما هو كفر محض :

---

(١) المنار جـ ٨ ص ٤٧٨ . يجب أن نلاحظ أن الوطنية التى قال بها مصطفى كامل لم تستبعد من منهجها المثل العليا للجامعة الاسلامية ، انظر كتاب «الحقيقة عن مصر» ص ٢٨ وما بعدها ، ومشاهير الشرق جـ ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ حيث يقول فى ترجمة مصطفى كامل إنه ذهب أكثر من مرة الى الاستانة وغيرها فى مهام تتعلق بالجامعة الاسلامية . انظر أيضا «تراجم مصرية وغربية» للدكتور حسين هيكل ص ١٥٧ . وكان يرجى أن تفضى جهود مصطفى الى تأييد أغراض مصر الوطنية .

(٢) «الحقيقة عن مصر» تأليف الكسندر (لندن ١٩١١) ص ١٦٥ .

(٣) المنار ، جـ ٩ (١٩١١) ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر ، جـ ٢٧ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) ص ١١٩ .

(٥) نفس المصدر جـ ١٤ ص ٤٣

وارتداد عن الاسلام لا شبهة فيه . »(١)

وعلى أية حال فقد سطع نجم من الأمل الجديد بقيام أسرة ابن السعود الوهابية في بلاد العرب . والمنار يقول : إن ابن السعود أكبر قوة إسلامية في الأرض بعد سقوط الدولة العثمانية وصيرورة حكومة الترك لا دينية ، وإن هذه القوة هي الوحيدة التي تنصر السنة ، وترفض البدع والدجل .(٢)

ويظهر أن تقدم التفكير الاسلامي في كثير من النواحي لم يصادف قبولا عند رشيد رضا ، ودفع به إلى ناحية المحافظين شيئاً فشيئاً ، وأبعده عن المجددين الأحرار . وكان من عادته أن يسمي جماعته « الحزب المعتدل » الذي يتوسط بين الجامدين الذين تعتمد قوتهم على انقياد العامة لهم انقياداً أعمى ، وبين أصحاب الآراء المتطرفة في التقدم وهم الذين يقولون باطلاق حرية العقل ، ويدعون إلى الأخذ بالحضارة الجديدة ، واتباع القوانين الوضعية وأساليب الحكم الحديثة .

وكان المصلحون المعتدلون يباينون أولئك وهؤلاء ، ويقولون إن الاسلام فيه الحل الوحيد الكافي لامور الاجتماع والسياسة والدين في العصر الحديث ، إذا سلك الناس في فهمه النحو الذي ينحوه أهل هذا الرأي .

وإذا كان هنالك ما يبرر دعواهم الاعتدال في بعض النواحي ، فان الوقائع تنطق أحياناً بأن صاحب المنار محافظ من المحافظين ؛ فهو في تفكيره كله يعتمد العسر في اتباع القرآن والسنة ، وسائر أحكام الشرع ، والأخذ بأضيق المعاني والوجوه . وهو يرى أن النزعة الحرة في هذه الأمور كالتسامح في اعتبار الشرع هو القانون الأساسي لجميع البـــلاد الاسلامية ، هذه النزعة ربما أضعفت كيان الدين كله ، وعرضته للخطر . ولهذا نجد المنار يؤثر الوقوف إلى جانب المحافظين .

لقد تكلمنا فيما سبق عن الوطنيين في مصر وفي تركيا . ورأينا أن المنار يرميهم جميعاً بالالحاد والمروق لأن الدين ليس من مقومات آرائهم في الوطنية . وهو يصف عالمين من شباب العلماء والكتاب في مصر هذا الوصف نفسه . وسنتكلم في فصل مقبل على نزعتهما النقدية إزاء الأدب الاسلامي والنظم الاسلامية . ويكفينا هنا أن نشير إلى أن

---

(١) المنار ، جـ ٢٨ (١٩٢٧ — ١٩٢٨) ص ٥٨١

(٢) نفس المصدر ، جـ ٢٧ ص ٦٣٨ وما بعدها . وكذلك ص ١ — ١٩ . أما الكلام عن الخلافة فانظر فيه الفصل العاشر من هذا الكتاب تحت عنوان على عبد الرازق

موقف المنار من هذين الكاتبين لم يكن أقل تطرفاً . أو أخف حدة من موقف المغرقين فى المحافظة . فعند ما ثارت ثائرة الناس حول أحد الموضوعين اللذين نشير اليهما الآن . تهيات الفرصة لرشيد رضا للاعراب عن رأيه فى أمرين نبتا من تشعب الجدل فى الموضوع الأصلى . ورأيه هذا يكشف الحدود التى يريد أن يفرضها على البحث العلمى عند ما يمس الأمور المتصلة بالعقيدة و بالقرآن على وجه خاص . وإحدى هاتين المسألتين هى :

إذا كان أحد المسلمين قد انتهت به دراساته إلى أن يرى رأياً تاريخياً أو علميا ، يناقض تعاليم القرآن ، مثل إنكار الوجود التاريخى لابراهيم . فهل تنقطع عنه صفة الاسلام حتى ولو ظل متمسكا بالدين فى جميع الأمور العملية والاعتقادية

وجواب المنار على هذا هو « إن من يعتقد اعتقاداً مخالفاً لنص القرآن القطعى الدلالة غير متأول، بحيث يعتقد أن خبر القرآن غير حق ، فلا شك أنه لا يعد من جماعة المسلمين : فمن أنكر وجود آدم ، أو إبراهيم ، أو إسماعيل فهو كافر : لأنه مكذب لكلام الله تعالى . »

ثم يقول رشيد رضا « وليس ينكر هذا على أى أحد الحق فى تأويل بعض آيات القرآن تأويلا مجازياً ، كقصة آدم مثلا . ولا يمنع من قبول الحقائق الثابتة فى العلم الطبيعى ، حتى ولو كانت تخالف الكتاب المنزل فى ظاهر لفظه ، لأنه فى هذه الحالة يجب تأويل عبارة الوحى تأويلا على التجوز ، أو الكناية ، أو مراعاة العرف كغروب الشمس فى العين ، أو البحر مثلا » . (١)

أما المسألة الثانية التى تشعبت من الأولى فهى :

ألا يمكن أن يفرق المسلمون المتعلمون فى المستقبل القريب بين أحكام القرآن الخاصة بالأمور الدينية والأدبية ، وبين ما ورد فيه من الأمور التاريخية والعلمية . فيجعلونه معصوماً فى الأولى دون الثانية ؟

على هذا يجيب رشيد رضا « بأن هذا الامكان بعيد جداً » . (٢)

الإصلاحات :

لقد بينا من قبل الصبغة العامة للاصلاحات التى شغلت صفحات المنار خلال الثلاثين

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٥٨١ — ٥٨٢.

(٢) نفس المصدر ص ٥٨٢.

عاما الماضية ، وذلك عند الكلام على محمد عبده وتعاليمه ، ثم عند بيان الغرض من إنشاء المنار .

وقد ذكرنا أن الخاصة التي ميزت هذه الاصلاحات هي أنها إصلاحات دينية ، أي أن الاصلاح الشامل لدين الاسلام هو الباعث الأول الذي كان يوحي بها ، وهو نفسه الغرض الذي ترمي إليه والوسيلة لتحقيقها .

وإذا كان صحيحاً أن الاهتمام بالنواحي الدينية البحتة كان له المكان الأول في تاريخ الحركة ، فانه يجب علينا أيضاً أن نذكر أن الدين الاسلامي يتناول جميع نواحي حياة المسلمين ، فهو يشمل الحياة المدنية والاجتماعية والسياسية والدينية ، ولهذا كانت الاصلاحات التي عملوا لها تتناول كل هذه الأمور .

وأول هذه الاصلاحات هو أنه ينبغي أن تتغير الصورة التي ألفها المسلمون لطبيعة الدين الاسلامي ولقيمته، فهم يعتقدون أن في الدين سراً روحانياً ، يمد الآخذين به بالنصر والقوة بصرف النظر عن خلقهم وأعمالهم . ويجب عليهم أن يعلموا أن قيمة الدين الحقيقية ليست في أسراره الروحية أو قواه الخافية ولكنها في الحقيقة، في أنه يكفل السعادة للانسان في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، بارشاده إلى معرفة سنن الله التي تضبط رقي البشر ، أفراداً وجماعات . ويجب عليهم أن يعرفوا هذه السنن، وأن يسيروا عليها في يقين وإيمان وأن يعلموا أن الله لا يمنع خيرات العالم من أولئك الذين يطلبونها بالطرق الصحيحة ، سواء أكانوا مؤمنين أم كفارا . (١)

أما مشايخ الصوفية الذين أصبحوا الزعماء الروحيين للعامة فقد جعلوا الدين هزؤا ولعبا وأداة للكسب والارتزاق ، واستبدلوا بذكر الله التغني والرقص والتثني ، وما كان ذكرهم إلا جمجمة وحمحمة وهمهمة ودمدمة ، تشوبها صيحات ، ويعلوها مكاء وتصدية وهم ينشدون دعواتهم إنشاداً ، أو يرتلون أجزاء من القرآن في موالد الأولياء ، فيثيرون بأعمالهم الحماس في صدور الناس أكثر مما تثيره المناسك الدينية الصحيحة ، ولهذا ضلت قلوب الناس بضلال شيوخهم ، ونسبوا إليهم قوى خارقة للعادة ، وتوسلوا ببركاتهم أحياء وأمواتاً ، وأصبحت مقاصيرهم موضعاً للتقديس يلتمس الناس منهم الشفاعة عند الله، حتى في الاستجابة لأمور مستحيلة عقلا .

---

(١) المنار جـ ١ ص ٥٨٦ وما بعدها .

على هذا النحو أخذ المصلحون يبينون للناس عيوبهم، ويلقون تبعتها الأولى على رؤسائهم في الدين.(١)

ولا يسمح لنا المجال بالكلام على جميع البدع التي دخلت في الاســـلام، ولكنا سنتخير القليل البارز من بينها، ونذكر كيف كان موقف المنار منها.

يقال إن كثيراً من البدع في العقائد والأحكام قد دخلت على المسلمين بتساهل رؤساء الدين، وتوهمهم أنها تقوى أصل العقيدة وتخضع العامة لسلطان الدين، أو لسلطانهم المستند إلى الدين.(٢)

وقد تفرع كثير من المفاسد عن الاعتقاد في الأولياء: فقد نسب الناس إلى كبارهم مثل عبد القادر الجيلاني، من الأسماء والصفات ما هو لله وحده، وأقاموا الصلاة حول أضرحتهم، وذبحوا عندها الذبائح. وأخذوا يأتون في الموالد التي يحيونها كل عام كثيراً من المفاسد والشرور، كما يحدث في مولد أحمد البدوي في طنطا.(٣)

ويتصل بعض البدع بالطرق الصوفية، ومن أشدها ضرراً إسراف الناس في إجلال شيوخ الطرق، وخضوع المبتدئين من المتصوفة لرؤسائهم خضوعا أعمى. ومما يبعث على الحزن والأسى تلك الأذكار الصاخبة التي يقيمونها.

وقد تفرع بعض البدع أيضاً عن الاعتساف في تقديس الكتاب الكريم: فاتخذ من آياته تمائم وتعاويذ. وعمد الناس إلى التمسح بالعواميد والأحجار، وغير ذلك من الأشياء التي شاع بين الناس أن لها قوى خاصة.

ولقد تعرض رشيد رضا مرة لغضب المصلين في المسجد الحسيني: ولهذا المسجد كرامة خاصة لما ذاع بين الناس من أن رأس حفيد الرسول مدفونة فيه. وسبب ذلك هو أن رشيداً وقف مرة ليخطب الناس، وليبين لهم أن توقع البركة من التمسح بعواميد المسجد وغيره عبث لا جدوى فيه ولا غناء.(٤)

---

(١) المنار ج ١، سلسلة من ست مقالات ابتداء من ص ٦٠٦ بعنوان «زعماؤنا ورؤساؤنا قد أضلونا» وعلى المتصوفة انظر ص ٧٢٣ ـ ٧٣٠ والتفسير ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩، ومقالين في المنار ج ١ ص ٤٠٤ وما بعدها على «سلطة مشيخة الطريق الروحية».

(٢) تفسير ج ٢ ص ٩٩.

(٣) المنار ج ١ ص ٧٧ وما بعدها و ص ٧٢٩ وما بعدها. و ج ٨ ص ١٩١ و ١٩٢ و ج ١، ست مقالات على كرامات الأولياء. ومولد طنطا ج ٤ ص ٥٩٤ — ٦٠٠.

(٤) المنار ج ٢ ص ٧٣٥.

وهناك بدع أخرى يبدو أنها لا ضرر منها فى ذاتها، ولكن المنار يقاومها لأنها ليست من الدين فى شىء، كالكسوة التى ترسل من مصر إلى الكعبة فى كل عام، والمحمل الذى يحتفل بسفره احتفالا رسمياً. (١)

والسبب الأول لتأخر المسلمين هو أن الدين قد بعد عن بساطته الأولى وما كان عليه من السذاجة عند نشأته. وهذا هو رأى المنار ورأى الشيخ محمد عبده أيضاً. فقد كان الاسلام فى أيامه الأولى دين يسر وبساطة فسهل على غير المسلمين تعلمه وفهمه من العرب وانتشر الاسلام بسرعة لا مثيل لها فى التاريخ.

« ثم نجمت قرون البدع فى المسلمين : ودخلت عليهم فلسفة الأمم وتقاليد الملل من أقطارها، واحتاجوا إلى التوسع فى التشريع المدنى والقضائى والسياسى، فوضعوا علم الفقه بداعية حاجة الحكام، وعلم الكلام لحراسة العقائد من البدع ونظريات الفلسفة المختلفة : فاختلط بعقائد الاسلام وأحكامه العملية ما ليس منها، وخرجت تعاليمه من فضاء السهولة والبساطة واليسر. إلى مضايق الحزونة والتعقيد والعسر، إذ كان الأعرابى فى عهد النبي (ص) يتعلم من عباداته الشخصية فى مجلس واحد ما يكون به مسلماً، فصار يتعذر على المسلم الناشىء بين المسلمين أن يتعلم مذهبه الدينى الموروث فى عدة سنين (٢)... فزال بذلك ما ذكرنا من مزايا الاسلام القطعية التى كان بها على أكمله قبل أن يكتب شىء من المصنفات ». (٣)

وغاية ما ينشده المصلحون هو أن يرجعوا بالاسلام إلى صورته الأولى، فان أصول الدين الأساسية هى العقائد الصحيحة وتهذيب الأخلاق وأدب النفس وعبادة الله تعالى على الوجه الذى بينه وارتضاه. والقواعد العامة للمعاملات بين الناس قد كملت كلها فى عهد النبي (ص).

« وأما أحكام المعاملات، فبعد تقرير أصول الفضائل كوجوب العدل فى الأحكام والمساواة فى الحقوق. وتحريم البغى والاعتداء والغش والخيانة، وحد الحدود لبعض الجرائم، وبعد وضع قاعدة الشورى، فوض الشارع الأمر فى جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام الذين يجب شرعا أن يكونوا من أهل العلم والعدل، يقررون

(١) المنار جـ ٨ ص ٨٣٩ — ٨٤٠.
(٢) نفس المصدر جـ ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ — ٦٤.
(٣) نفس المصدر جـ ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ و ٦٤.

بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان . وكان الصحابة عليهم الرضوان يفهمون دينا من غير نص عليه من النبي (ص) كما يعلم من الحديث الشريف . . . بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة فى شيء يحكمون به وإن خالف السنة المتبعة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فى المصلحة،لا بجزئيات الأحكام وفروعها . »(١)

فيجب على المسلمين إذن أن يعودوا إلى ما كان عليه أهل الصدر الأول فى زمن الراشدين الذين أمر النبي (ص) بالتمسك بسنته وسنتهم ، وأن يتركوا كل ما أحدث فى الدين مما يخالف طريقتهم . (٢)

ويجب على العلماء أن يعينوا تفاصيل هذه العبادة وأن يأخذوا العقائد من القرآن من غير فلسفة فيها ، ويستدل عليها بالطريقة التى سلكها فى الاستدلال .

« وأما الأخلاق والآداب فحسبنا ما فى الكتاب والسنة من بنائهما على قاعدة الاعتدال ، ولا يلتفت إلى إفراط بعض المتصوفة فى الروحانيات والغلو فى الزهد وغيره »(٣)

ثم يقترح المنار على العلماء أن يؤلفوا كتاباً جامعاً لجميع العقائد والمبادىء الأدبية والأخلاقية التى أجمع عليها المسلمون من مختلف الفرق ، وأن يكتبوه فى عبارة سهلة . ثم ينقل إلى جميع اللغات التى يتكلمها المسلمون .

ويرى أن هذا الكتاب يجب أن يشتمل على أصول العقائد التى اتفق عليها المسلمون مع الايجاز فى التفاصيل ، وأن يسمح للمسلمين بالاختلاف فى الأمور التى لم يقع الاجماع على أن القول بغيرها كفر ، ولا يكفر مسلم يذعن لأصول العقائد المذكورة . (٤)

« وأما العبادات كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك ، فما بينته السنة بالعمل وتناقله الخلف عن السلف كذلك بالاتفاق حتى صار معلوماً من الدين بالضرورة هو الذى يجب أن يأخذ به كل مسلم .

أما الأمور التى وقع فيها الخلاف فى صدر الاسلام كالجهر بالبسملة أو قراءتها ، ورفع اليدين عند الركوع والقيام منه وعدم ذلك . . . فهو غير واجب وهو على التخيير ، فمن

---

(١) المنار جـ ٤ ص ٢١٠

(٢) المنار جـ ٤ ص ٢١٥

(٣) المنار ٢١٦ جـ ٤ ص

(٤) المنار جـ ١ ص ٧٦٧ و جـ ٤ ص ٢١٦ و جـ ٢٢ ص ١٨٤

ترجح عنده شيء بدليل أو بموافقة لحاله أخذ به . (١) وبهـــذا يتبع المسلمون جميعاً فى العبادات الأساسية مذهباً واحداً من مذاهب الفقه بدلا مما هم عليه الآن من الانقسام الذى أفضت إليه تفاصيل المذاهب الأربعة مما لا عداد لها وليس لها شأن كبير فى الدين .

وهنالك بالطبع كثير من مسائل الفروع أفاضت فيها كتب الفقه فى المذاهب الأربعة . ولـكن الدستور العام للعبادات فى هذا المذهب الواحد لن يعرض لهذه المسائل . ولكل مسلم أن يرجع فيها إلى ما قال به الأئمة كلهم أو واحد منهم ، وأن يعمل بما يراه أرجح منها بدلا من أن يتقيد بأحكام المذهب الذى ينتمى إليه كما هو الحال الآن ، فيكون شأنه شأن المريض يستشير الطبيب الذى يفضله على غيره . فيكون من جهة مجتهداً لأنه يجتهد فى اختيار الرأى الذى يرجح عنده ، ومن جهة مقلداً لمن اهتدى بهديه من أصحاب المذاهب الأربعة . » (٢)

ويتوقع المنار من توحيد أصول العقائد وإطلاق الحرية للأفراد فى مسائل الفروع أن تخف حدة التعصب لمذهب بعينه ، وتقل الملاحاة بين أتباع المذاهب المختلفة ، وأن يتجادل المسلمون فى مسائل الخلاف بالتى هى أحسن. (٣)

أما الأحكام الخاصة بالمعاملات والأمور الدنيوية والمعاشية فهذه ينبغى أن تعتبر مستقلة عن الدين وألا تعد جزءا من قانون مقدس لايتغير إلى الأبد ولا يتبدل ؛ كما هو الحال فى كتب المذاهب الأربعة ، وذلك لأنها ليست تعبديه بل يحكم فيها العرف باختلاف الزمان والمكان وإن كانت تقوم على القواعد الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة . (٤)

وقد كان لما لبعض الأحكام فى المذاهب الأربعة من طبيعة الاستمرار والجمود دخل كبير فى تأخر الأمم الاسلامية فى العصر الحاضر . من أجل هذا عدل كثير من حكومات الاسلام عن اتباع أحكام الشريعة ، لأنها لا تتناسب وحاجات هذا العصر .

وقد ردد المنار هذا الرأى فى كثير من المواضع ، وضرب الأمثال العديدة ليبين ضرورة الملاءمة بين هذه الأحكام وبين ما تقتضيه الحياة فى أيامنا هذه . ونستطيع أن

---

(١) المنار ج ٤ ص ٢١٦ .

(٢) المنار ج ٤ ص ٢٨٧ — ٣٦٩ و ج ١٢ ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٣) المنار ج ٤ ص ٢٩٣ و ج ٢٢ ص ١٨٥ .

(٤) المنار ج ٤ ص ٨٥٩ .

نختار مثلا أو مثلين من الكتاب الذى وضعه رشيد رضا عن الخلافة (١)

يقول رشيد : « إن الترك نصبوا خليفة متقنا لصناعتى التصوير والموسيقى ، وللعزف بالآلات الوترية ، وكل من هذين العملين محرم ومسقط للعدالة فى المذاهب الأربعة ، ومن أشدها فيه مذهب الحنفية الذى ينتمى إليه الشعب التركى . وقد ردت المحكمة الشرعية بمصر شهادة أستاذ موسيقى (موسيقار) من عهد قريب ، ولكن لكل من المسألتين تخريجا فى الاجتهاد كما سنشير إليه فى هذا البحث .

وقد سئل الغازى مصطفى كمال باشا . فى أثناء سياحته الأخيرة فى الأناضول ؛ عن صنع التماثيل ونصبها فى البلاد أليس محرماً شرعاً ؟ — وقد روى أنهم سينصبون له تمثالا فى أنقره — فأفتى بأنه غير محرم اليوم كما كان محرماً فى أول الاسلام وقرب العهد بالوثنية ، وجزم بأنه لابد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لأنه من فنون حضارة العصر الضرورية . »(٢)

على أن الذين يستطيعون جعل الأحكام فى الاسلام متفقة مع حاجات العصر الحاضر هم العلماء وأهل الرأى وحدهم . فلهم من معرفتهم بالعلوم الدينية والدنيوية وإجادتهم لهما ما يؤهلهم لهـــذا الأمر . ولابد من أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ويضعوا كتاباً فى الاسلام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة . موافقاً لحال الزمان ، سهل المأخذ ، لا خلاف فيه ، ويأمر الامام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به ، وهذه هى وظيفته . فان لم يقم بها ، فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها ، فان لم يفعلوا ، فيجب على كل مسلم أن يعرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلمة المسلمين . (٣)

« وينبغى فوق هذا . أن تنشأ مدارس يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعا ولشروط القضاء الشرعى » (٤)

---

(١) الخلافة والأمامة العظمى ، القاهرة ١٣٤١ — ١٩٢٢ ، ص ٨١ — ٨٢.

(٢) قرر محمد عبده رأيا شبيها بهذا فى كلامه على الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها فقال إنها ليست محرمة ما دام أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل . انظر تاريخ ج ٢ ص ٤٤٤ وما بعدها . ويرى المنار هذا الرأى نفسه ، المنار ج ٤ ص ٥٦ .

(٣) المنار ج ٤ ص ٨٦٠ — ٨٦٦ ، جولدزيهر ص ٣٣٤ و ٣٣٥ .

(٤) المنار ج ٢٧ ص ١٤٢.

وقد مس مجلس النواب المصرى فى دور انعقاده فى سنة ١٩٢٨ الطريقة التى تنفذ بها هذه المبادىء وبعض ما يتفرع عنها من المسائل : وذلك فى المناقشة التى دارت على اقتراح قدم إلى المجلس بأبطال الأوقاف الأهلية لأسباب عدة ، كان من بينها سوء التصرف .

ولئن كان رشيد رضا يسلم بوجود المفاسد الاقتصادية وسوء التدبير فى كثير من الحالات ، ويرى أيضاً أن كثيراً من الأوقاف مخالف لأصول الشرع الصحيح ، مثل الأوقاف التى توقف لتشييد القبور وتزيينها ووضع المصابيح عليها ، فانه يرى أن الوقف فى ذاته له أصل فى الشرع الاسلامى ثابت بالنص والعمل المتواتر من العصر الأول إلى اليوم فلا يمكن إبطاله باجتهاد مجتهد أو إلغاؤه لسوء التصرف .

وقد تفرع عن هذا أمر له خطره هو أن السلطة التشريعية فى الحكومة التى قامت بموجب الدستور أصبح لها الحق فى إصدار تشريع ينسخ شيئاً من شرع الله الثابت بنص الكتاب أو السنة الصحيحة . وينكر رشيد رضا أن يكون للبرلمان هذا الحق : مادام الدستور يقرر أن الاسلام هو دين الدولة الرسمى . أما غير ذلك من أمور التشريع التى لا تتصل بالنصوص القطعية أو العمل المتواتر فهذه تحكم فيها الأدلة وتراعى فيها مصلحة الأمة . (١)

* * *

شعبة الدعوة والارشاد :

من المبادىء الاساسية التى نادت بها حركة الشيخ محمد عبده ، أن كل مسلم يجب عليه أن يعد نفسه مكلفاً بتقوية روابط الاسلام بين إخوانه فى الدين ، وأن يحضهم على أداء فرائضه واتباع أحكامه الخلقية .

وليس الأمر قاصراً على هذا : بل يجب عليه أيضاً أن ينشط إلى نشر الاسلام بين غير المسلمين إذ أن الاسلام أنزل للناس جميعاً .

وهذا المبدأ كالاتجاه العام للحركة فى الشئون الدينية والدنيوية ، يسلم بضرورة نشر التعليم نشراً عاماً بين الناس . وقد نادى رشيد رضا فى جميع مقالاته وخطبه ، كما فعل محمد

(١) المنار ج ٢٩ ص ٧٥ — ٧٧ . يقال ان أمراً كهذا حدث فى تشريع الزواج والطلاق وفى اقتراح قدم أيضا الى البرلمان بالغاء منصب المفتى . ويكرر المنار رأيه القائل بضرورة تأليف لجنة من أفاضل العلماء لتدرس أشباه هذه المسائل كلها وتقدم تقريرا بأحكام الشريعة فيها .

عبده من قبل ، بوجوب قصر جهود المسلمين على عمل : هو خير الأعمال جميعاً ، ألا وهو إنشاء المدارس . ويقول رشيد إن إنشاء المدارس خير من إنشاء المساجد ، لأن صلاة الجاهل فى مسجد لا خير فيها ، ولكن فتح المدارس يقضى على الجهل فتؤدى الفرائض الدينية والأعمال الدنيوية على وجهها الصحيح . (١)

وهو يقرر فى موضع آخر أن الطريق الوحيد لسعادة أمة من الأمم إنما هو فى انتشار التعليم فيها انتشاراً عاماً . (٢)

وينقد المنار سياسة الحكومة فى التعليم لسببين :

الأول : لأنها قصدت بالتعليم إلى إعداد شباب يصلحون للخدمة المدنية أو للعمل فى مصالح الحكومة بدلا من أن تقصد التعليم لذاته .

والثانى : لأن برامج التعليم لا تعنى عناية كافية بالتعليم الدينى . وإن كانت فى جملتها لا تناصب الدين العداء . ويلح المنار إلحاحا قوياً فى ضرورة عناية جميع المدارس بتعليم فرائض الدين ومبادىء العقائد وأصول الآداب الدينية . (٣)

وقد أنشئت جمعية الدعوة والارشاد لتكفل تحقيق هذه الأغراض ؛ ولكى تعمل فى الوقت نفسه على مقاومة التبشير بالنصرانية فى بلاد الاسلام .

خطرت فكرة إنشاء هذه الجمعية لرشيد رضا عند ما كان يطلب العلم فى مدارس طرابلس . وهو يحدثنا بأنه كان كثير التردد على مكتبة المبشرين الأمريكيين فى تلك المدينة ، حيث كان يقرأ جريدتهم الدينية وبعض كتبهم ورسائلهم ، وطالما تمنى أن يكون للمسلمين جمعية كجمعية هؤلاء المبشرين ومدارس كمدارسهم .

فلما هاجر إلى مصر قويت عنده هذه الفكرة ، وبدأ منذ سنة ١٩٠٠ يكتب فى وجوب الرد على الدعوة النصرانية بمثلها من جانب المسلمين ،

ولما انعقد مؤتمر الأديان اليابانى فى سنة ١٩٠٦ روج رشيد لفكرة دعوة اليابان

---

(١) المنار جـ ٦ ص ١٥٢ ، وجولدزيهر ص ٣٤٢ .

(٢) المنار جـ ١ ص ٤٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٦ — ٢٧٤ انظر قوله فى برامج الدراسة . تجد اقتراحا كهذا ونقدا شبيها بنقد المنار فى مقال لمحمد عبده عن نظام التربية فى مصر . جـ ٢ ص ٣٦٤ — ٣٨١ وكذلك فى المنار جـ ١٣ ص ٥٩٦ .

لاعتناق الاسلام : وأخذ منذ ذلك الحين يشتغل بتأسيس جمعية للدعوة من أهم أعمالها إنشاء مدرسة لتخريج الدعاة . وصادف المشروع قبولا عاما فى البلاد الاسلامية ، غير أن الظروف عملت على إرجاء تقدمه عدداً من السنين . (١)

ثم كتب له الظهور مرة ثانية فى سنة ١٩٠٩ . وأريد تنفيذه فى تركيا حتى يستمتع القائمون به بالحرية التى كفلها الدستور ، ولكى يخلصوا أيضاً من المعارضة التى كانوا يلقونها من الحزب الوطنى فى مصر وعلى رأسه محمد بك فريد والشيخ عبد العزيز جاويش . (٢)

وأقام رشيد رضا عاما كاملا فى الآستانة يعمل للمشروع ويروج له بين المستنيرين وأصحاب المناصب ، حتى انتهى الأمر بموافقة الحكومة على تأليف الجمعية وإنشاء المدرسة بعد أن أدخلت بعض التعديلات على الخطة الأصلية .

ولكن الوزارة التى وافقت على المشروع سقطت فى ذلك الوقت العصيب : فاقتضى الحال أن يستأنف رشيد بذل جهوده مع الحكومة الجديدة ، وأقرت هذه الحكومة المشروع على شروط لم يكن رشيد رضا راضيا عنها . (٣)

وكان من أثر هذا أن ولى وجهه شطر مصر واستقر رأيه على إنشاء الجمعية والمدرسة فى القاهرة . وتألفت الجمعية فيها وأسندت رياستها إلى محمود بك سالم ، وعهد إلي رشيد بوكالة الجمعية وإدارة المدرسة . واعتبر عضواً فى الجمعية كل من تبرع بالمال من المسلمين أو دفع قيمة الاشتراك السنوى فيها (٤)

وقد تبرع أمير عربى كان يشتغل بالتجارة فى بومباى بمبلغ كبير من المال ، وافتتحت المدرسة فى جزيرة الروضة بالقاهرة افتتاحا رسمياً فى ليلة الاحتفال بالمولد النبوى ، وبدأت

---

(١) المنار جـ ١٤ ص ٤٢ — ٤٣ . يتساءل محمد عبده بمناسبة زيارته لدير الكبوشيين ومدرستهم فى بلرم ، عما اذا كان قد خطر للمسلمين فى بال انشاء فرع من فروع التعليم لنشر الدين وتقويم أصوله بين أهله — تاريخ جـ ٢ ص ٤٢٦ . ثم أخذ بعد هذا يدير الخطط لانشاء مدرسة للمعلمين — المنار جـ ٨ ص ٨٩٥ . ولكن ينكر رشيد مع هذا أنه أخذ هذه الفكرة عن محمد عبده ويقول ان الشيخ عبده لم يتكلم قط عن انشاء جمعية أو مدرسة للدعوة — المنار جـ ١٤ ص ٥٨ .

(٢) المنار جـ ١٤ ص ٣٧ ، ٤٢ و جـ ١٥ ص ٩٢٥ — ٩٢٦ نسبوا اليه أنه كان يعمل فى خفاء على قلب الدولة العثمانية واقامة دولة عربية تحت الحماية البريطانية .

(٣) المنار جـ ١٤ ص ٣٥ — ٣٧ و ٤٣ — ٤٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٦ — ١١٧ و ص ١٩٣ .

الدراسة فيها فى اليوم التالى ، أى فى يوم ١٣ ربيع الأول عام ١٣٣٠ ﻫ الموافق ٣ مارس سنة ١٩١٢ م .(١)

وقد وصفت المدرسة التى سميت مدرسة أو دار الدعوة والارشاد بأنها مدرسة كلية تعلم فيها جميع العلوم والفنون التى تدرس عادة فى الكليات مع التربية الدينية وزيادة العناية بالعلوم الاسلامية . (٢)

وأفاضت صفحات المنار فى الكلام على إنشاء الجمعية وعلى نظم المدرسة ومناهج التعليم فيها . (٣) وكانت المدرسة تقبل فى عداد طلبتها شباب المسلمين الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والعشرين ، على أن يكونوا قد حصلوا من التعليم ما يسمح لهم بتلقى دروسها . وكان يفضل منهم من كان من بلاد إسلامية بعيدة كالصين والهند والملايو وغيرها ، حيث الحاجة فيها إلى المسلمين أعظم . وقبلت المدرسة طلابا من إفريقية الشرقية والشمالية ومن تركيا والتركستان والهند وجاوه والملايو . (٤)

وكانت تعلم الطلاب وتؤدبهم وتقدم إليهم الغذاء مجانا ، وتمد المحتاجين منهم بالمال .

وكانت تعطى الطالب شهادة مرشد إذا قضى ثلاث سنوات فى الدراسة ونجح فيها . وهذه الشهادة تؤهل الطالب للقيام بالدعوة والارشاد بين المسلمين أو للتدريس فى مدارس الجمعية . أما إذا أراد الطالب مواصلة الدراسة بعد هذه المدة ثلاثة أعوام أخرى فان هذا يؤهله لأن يصبح داعياً من الدعاة ، أى أولئك الذين يقومون بدعوة غير المسلمين إلى الدخول فى الاسلام .

وكان يجب على كل طالب أن يتعهد بقبول التوجه إلى أى بلد يراد إيفاده إليه .(٥)

وقد تعطلت المدرسة عند نشوب الحرب العظمى ولم تفتح أبوابها مرة أخرى حتى الآن .

٭ ٭ ٭

---

(١) المنار ج ١٥ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ . وجولدزيهر ص ٣٤٣ — يذكر جولدزيهر عاما أسبق.

(٢) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ و ٨٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٢ وما بعدها و ص ٧٨٥ وما بعدها و ص ٨٠١ وما بعدها .

(٤) نفس المصدر ص ٩٢٨ .

(٥) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ — ٧٨٨.

تفسير المنار :

تفسير المنار هو الاسم الذى أطلق على تفسير القرآن الذى بدأه الشيخ محمد عبده ، ثم واصله بعد وفاته السيد رشيد رضا .

ولعله من المناسب أن يقرن اسم هذا التفسير بالمنار ؛ لأنه نشر أولا على صفحاته قبل أن يطبع فى شكل كتاب مستقل ، ولأن صاحب المنار كان له إلى حد كبير : الفضل فى إخراجه .

وفى الحق إن الشروع فى كتابة هذا التفسير يرجع إلى همة رشيد رضا قبل كل شيء آخر كما يؤخذ من رواية المنار . (١) فقد جاء إلى القاهرة ولم يكد يستقر به المقام فيها حتى أخذ يدفع الشيخ محمد عبده إلى وضع تفسير للقرآن كله ؛ ينفخ فيه من روحه التى تجلت فى مقالات العروة الوثقى .

وكان الشيخ عبده يرى فى ذلك الوقت أن الحاجة لا تدعو إلى وضع تفسير جديد ، وأنها إذا دعت إلى ذلك ، فان هذا التفسير الجديد لن يحقق الأغراض التى تقصد من وراء وضعه . ثم رضى بعد هذا بأن يقرأ درساً فى التفسير فى الجامع الأزهر . وحضره عليه رشيد ، وكان يكتب فى أثناء إلقاء الدرس مذكرات يودعها أهم ما قاله أستاذه ، ثم نقحها فيما بعد ؛ ووسع فيها وعرضها على الشيخ محمد عبده فأقرها ، وصحح ما رأى تصحيحه منها . وشرع ينشر هذا التفسير فى المنار ابتداءا من المجلد الثالث (سنة ١٩٠٠) بعنوان تفسير الشيخ محمد عبده . وقد نشر رشيد رضا التفسير منسوباً إلى أستاذه لأنه رأى وجوب ذلك ما دام أن الشيخ عبده قد اطلع على ما كتبه قبل نشره ووافق عليه .

وبدأ رشيد فى حياة الامام بتجريد تفسير الجزء الثانى من مجلة المنار ، وطبعه على حدة . وطبع أولا تفسير سورة العصر (السورة ١١٣) ؛ ثم شرع فى طبع الجزء الأخير من القرآن الذى يبدأ بالسورة ٧٨ وينتهى بالسورة ١١٤ ، وأوله سورة الفاتحة وقوله تعالى « عم يتساءلون » . (٢)

وأول ما نشر من التفسير الكبير هو الجزء الثانى ، وذلك لأن الجزء الأول كان

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٦٥٠ وما بعدها .

(٢) أنظر تاريخ الطبع فى ثبت المصادر.

مختصراً ولم يلتزم فيه ما التزمه فيما بعده من تفسير جميع عبارات الآيات وذكر نصوصها ممزوجة فيه .

ونشر تفسير الأجزاء الثانى والثالث إلى العاشر ما بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٣١، ووصل فى هذه الأجزاء إلى تفسير الآية ٩١ من سورة التوبة ، ثم أعاد النظر فى تفسير الجزء الأول ليتفق فى منهجه مع الأجزاء الأخيرة ، ونشره فى نوفبر سنة ١٩٢٧ بعنوان تفسير الجزء الأول . (١)

وبعد وفاة الشيخ محمد عبده رأى رشيد رضا أن يواصل التفسير على منهج أقرب ما يكون إلى منهج أستاذه . وكان كثير مما كتب من التفسير فى حياة الامام من وضع رشيد رضا نفسه وإن كان قد عزاه إلى أستاذه .

فلما قبض الله الامام إلى جواره ميز رشيد بين ما حفظه من كلمات الامام وبين ما كان من إنشائه هو . وهو يقول :

« وإنى أعتقد مع هذا أنه لو بقى حياً واطلع عليه لأقره كله » .

وقد عدل رشيد منهجه بعض الشيء ليتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة سواء أكان تفسيراً لها أم فى حكمها ؛ وفى تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغويه ، أو المسائل الخلافية بين العلماء ؛ وفى الاكثار من شواهد الآيات فى السور المختلفة ، وفى بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها وغير ذلك مما رأى أن الضرورة تقتضيه . غير أن رشيداً يشير على قارىء تفسيره بأن « يقرأ الفصول الاستطرادية الطويلة وحدها فى غير الوقت الذى يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتداء به فى نفسه ، الذى هو المقصود بالذات منه . »

ولما أصدر رشيد رضا الجزء الأول : نشر فاتحته فى المنار (٢) وأفاض فيها فى نقد المناهج المختلفة التى سلكها المفسرون فى تفسير القرآن : وبخاصة ما تعلق منها بالروايات المأثورة عن الصحابة والتابعين . وهو يقرر أن أكثر التفاسير السابقة تشتغل أولا بمناقشات فى المصطلحات اللفظية ؛ أو الجدل الكلامى وتأويلات المتصوفة ، وبما نشأ من الخلاف بين الفرق . وزاد الفخر الرازى أمراً آخر ؛ هو ما يورده فى تفسيره من الآراء

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٦٤١ .

(٢) المنار جـ ٢٨ ص ٦٤١ .

العلمية التي كانت معروفة فى عصره . وقلده فى هذا أحد المفسرين المعاصرين ، فانه يكثر من الكلام على العلوم الحديثة ، مثل علم الفلك ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان ، فيما يسميه « تفسير الآية » . (١)

وليس من شك فى أن بعض علوم الوسائل ضرورية لفهم القرآن ، أو معينة على فهمه ولكن رشيداً يرى أن استخدام هذه العلوم إلى الحد البعيد الذى ألفه المفسرون : يشغل القارىء ويصرفه عن القصد الحقيق للكتاب المنزل .(٢)

ومن الروايات المأثورة ما هو ضرورى أيضاً فى التفسير « لأن ما صح من المرفوع لايقدم عليه شيء ، ويليه ماصح عن علماء الصحابة مما يتعلق بالمعانى اللغوية أوعمل عصرهم . والصحيح من هذا وذاك قليل . وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب : وجل ذلك فى قصص الرسل مع أقوامهم ، وما يتعلق بكتبهم ومعجزاتهم ، وفى تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف (سورة ١٨) ومدينة إرم ذات العماد (سورة ٨٩ آية ٦) وغيرها . . . وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها الرواة حتى بعض الصحابة .

وقد أورد رأى ابن تيمية فى شيء من التطويل . وأبى أن يصدق الاسرائيليات ، سواء ما صح منها وما كان باطلاً فى ذاته ، بما فى ذلك ما كان سنده كعب الأحبار ووهب ابن منبه ، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل ، كما يقول « اغتروا بهما وعدلوهما بالرغم مما ظهر لنا من كذبهما . »

والنتيجة التى يصل إليها رشيد من هذا كله هى أنه يجب ألا تصدق الروايات المأثورة إلا إذا أيدها الحديث الصحيح المروى عن صحابى والمرفوع إلى النبى (ص) .(٣)

ويقترح رشيد رضا أيضاً أن تجمع الروايات المفيدة فى كتب مستقلة ، كبعض كتب الحديث وأن تبين قيمة أسانيدها ثم يذكر فى التفسير ما يصح منها بدون سند . (٤)

° ° °

(١) الراجح هو أن المقصود بهذا هو الشيخ طنطاوى جوهرى انظر الكلام عليه فى الفصل التاسع .

(٢) المنار جـ ٢٨ ص ٦٤٧ .

(٣) المنار جـ ٢٨ ص ٦٥٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٦٤٨ .

لقد أوردنا فى مناسبات عدة كثيراً من الشواهد التى تبين الطريقة التى كان يستنبط بها الشيخ محمد عبده تعاليمه من القرآن ، وكيف كان يستشهد به على صدقها . بل نجد أكثر من هذا ، أن كثيراً من هذه التعاليم وردت فى القرآن نفسه . وقد كان الشيخ عبده يؤكد دائماً أن الكتاب من عند الله وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وهو يذهب إلى أن القرآن نزل على الترتيب الذى هو عليه بألفاظه وارتباط معانيه . وكانت التفاسير القديمة ، كتفسير الجلالين (١) الذى اعتمد عليه فى درسه ، تقول أن رعاية الفواصل فى أواخر الآيات كانت التزاما للسجع فى الآيات القصيرة ؛ وتذهب إلى أن هذه الرعاية حددت أحياناً مواضع المترادفات كالرؤوف والرحيم وأيهما يسبق الآخر فى الوضع ، ولكن تفسير المنار يقرر أن القرآن ليس بشعر ولا التزام للسجع فيه ، بل هو من عند الله الذى يضع كل شىء فى موضعه . (٢)

ويسلك تفسير المنار هذه الطريقة بعينها فى كلامه على أسباب النزول فقد ذهب قدماء المفسرين إلى القول بأن بعض السور أو الآيات أو أجزاء من الآيات نزلت لأسباب متفرقة ، ولكن تفسير المنار يعنى ببيان الارتباط المعنوى الذى يربط هذه الأجزاء المتفرقة فى كل آية معاً ؛ أو يربط آية بآية أخرى ففى تفسير الآيات ٢١٦—٢١٨ من السورة ٢ ، التى تتكلم عن الخمر والميسر وعن الانفاق والبر باليتامى على التوالى يقول :

« إنه لما كان الأمران الأولان يبينان حال فريقين من الناس فى الانفاق وبذل المال ناسب أن يذكر بعدهما السؤال عن صنف هو من أحق الناس بالانفاق عليه ؛ وبذل المال فى سبيل تربيته وإصلاح شأنه . وهو اليتامى » . (٣)

* * *

العوامل المقومة :

قبل أن نختم عرض أصول الحركة التى أطلنا الكلام عليها فى الفصول السابقة ، واتجاهاتها ؛ نود أن نبين فى إيجاز أهم العوامل التى أثرت فيها ؛ وهى . كما قال جولدزيهر

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٦٥٥ .

(٢) تفسير جـ ٢ ص ١١ و ١٢ والمنار جـ ٧ ص ٩١ — انظر تفسير السورة ٢ آيه ١٣٦ — ١٣٨ وكذلك جولدزيهر ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٣) تفسير جـ ٢ ص ٣٥٠ .

فى كتابه الذى أشرنا إليه كثيراً (١) عوامل ثلاثة :

أولها : آراء الغزالى فى الآداب الدينية

وثانيها ، النزعة المبالغة فى المحافظة لاثنين ممن حاربا الوثنية فى القرن الثالث عشر الميلادى وهما ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزيه .

أما العامل الثالث . فهو ضرورة المسايرة لحاجات التقدم الحديث .

وما لتعاليم الغزالى(٢) من أثر كبير فى تحديد مقوم من أهم مقومات الحركة ، وأجلها خطراً ؛ يصور تصويراً قوياً ما لهذه التعاليم من نفوذ حى مدهش ؛ ويبين كيف أنها ما زالت تؤثر فى الاسلام . فقد تأثر الثلاثة الذين نهضوا بهذه الحركة بمصنفات الغزالى تأثراً بعيد الغور . أما جمال الدين . فبالرغم من قلة ما وصل إلينا من مؤلفاته ؛ نجد فى ذلك القليل الدليل على ما كان لكتب الغزالى من القيمة عنده .

ولسنا نخطىء أثر الغزالى فى كتابات الشيخ محمد عبده .

أما محمد رشيد رضا ، فيقرر أن الغزالى كان معلمه الأول العظيم الذى اهتدى بهداه فى باكورة أيامه .

ويبدو أثر الغزالى فيهم من كثرة استشهادهم بمؤلفاته . بل يبدو أكثر من هذا فى قولهم بالكثير من آرائه الدينية المشهورة ؛ وفى ذكرهم لألفاظه وعباراته بنصها ، وكذلك فى الروح التى تطغى على تصورهم للحياة الدينية كلها ، وتجعلها شيئاً نفسانياً ؛ أو أمراً من أمور القلب ؛ وشاغلا من شواغله ؛ لا صلة بينه وبين المظاهر الخارجية إلا على نحو ثانوى تافه .

ونستطيع أن نجد المثل البارز على هذا فيما ذكرناه من آراء الشيخ عبده فى الايمان وفى الصلاة وأداء الفرائض الأخرى ، فالرأى الذى يقرره فى هذه الأمور يصور نزعة من النزعات التى تمثلت فى حركة الشيخ عبده ويبين الطابع الذى أرادت هذه الحركة أن تطبع به العبادات والعقائد الاسلامية فى العصر الحاضر .

ونستطيع أن نقول أيضاً . إن الشيخ عبده قد تأثر هو ومدرسته بالغزالى فى التمسك بوجوب درس القرآن والاجتهاد فى فهمه دون الرجوع إلى المصنفات الكثيرة فى علم الكلام ، حتى يستقى المسلمون دينهم من ينبوعه الصحيح .

---

(١) جولدزيهر ص ٣٣١ — ٣٤٢ .

(٢) (١٠٥٩ — ١١١٥ م) .

وقد تأثر به كذلك فى المحاولة التى أراد بهـا تبسيط العقائد حتى يسهل فهمها على الجمهور. (١)

أما العامل الثانى المقوم لهذه الحركة فهو ابن تيميه (المتوفى سنة ١٣٢٨ م.) وابن قيم الجوزيه (المتوفى سنة ١٣٥٥ م) فقد شنا غارة شعواء على ما كان فى عصرهما من بدع وفساد ؛ وقررا أن لهما الحق فى الاجتهاد. ورجعا فى كل حكم من الأحكام إلى أصوله، واعتمدا على المصادر الأولى، واشتد هجومهما على الصوفية، وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء ؛ وبعثا تعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الائمة الأربعة تشدداً وأشدهم تمسكا بالنصوص.

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون ؛ وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين رجحت كفتهم السياسية فى بلاد العرب فى أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد إليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود فى العصر الحاضر.

ولا شبهة لدينا فى أن المصلحين المصريين استلهموا بعض جهودهم من جهود أولئك المصلحين السابقين. لهذا لا نجد وجهاً للدهشة عند ما نجد صاحب المنار يشكو من رمى البعض له بالاعتزال ؛ أو قولهم عنه إنه وهابى عند ما كان يعترض على بعض العبادات الشائعة. (٢)

وقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهما فى الافتاء من « أعلام الموقعين » لابن قيم لأن سنده نص القرآن والسنة (٣) وكان يعتمد على ابن تيمية لأنه كان من أعلم النـاس، إن لم يكن أعلمهم بمثارات هذه البدع ؛ ومن أقدرهم على بيان وجوه مخالفتها للدين الاسلامى. (٤)

وقد نشر المنار طائفة من مصنفات هذين العالمين، وأعيد طبع بعضها بواسطة المنار أو برعايته.

ويمكننا أن نشير إلى أن التشابه القوى بين الآراء التى كان يقول بها دعاة الاصلاح فى مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزيه : كان يمكنهم من دفع معارضات

---

(١) ماكدونلد — تطور الفكر الاسلامى ص ٢٢٨ — ٢٢٩.

(٢) المنار جـ ١ ص ٤٢٥.

(٣) نفس المصدر جـ ٤ ص ٨٩١.

(٤) المنار جـ ٢٨ ص ٤٢٣ — ٤٢٤.

خصومهم المتزمتين ، لأن هذه الآراء فيها دليل على أنهم يتبعون أشد مذاهب الاسلام تمسكا بالنصوص.

ولسنا نجد حاجة إلى إطالة القول فيما كان لمقتضيات التقدم الحديث من الأثر فى حركة الشيخ محمد عبده . فقد كانت هذه المقتضيات علة لوجود الحركة بما استدعت من إصلاح دينى يلائم حاجات العصر الحاضر ويظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره ديناً أنزل للناس كافة.

الفصل التاسع

حزب المنار

عند ما نقول « حزب المنار » نريد بذلك أولئك الذين تأثروا بتعاليم الشيخ عبده وكانت لهم أنصبة متفاوتة فى الحركة التى أنشأها . وربما كان لهذا التعبير وجه من الصواب إذا راعينا أن المنار كان الصحيفة التى هيأت لآراء الشيخ عبده الحظ الأوفى من الانتشار ، وأنه كان الأداة التى انتظمت حولها جهود العاطفين على حركة الاصلاح . (١)

على أنه يجب ألا يفهم من كلمة « حزب » التى أطلقناها على هذه الجماعة : أن الذين جاهروا باعتناقهم لآراء الامام كانوا كثيرى العدد ، أو أنهم كانوا يؤلفون حزباً منظما بالمعنى المعروف .

وليس من شك فى أن تعاليم الشيخ عبده كان لها أثر عظيم فى مصر وفى غيرها من الأقطار الاسلامية ، وقد لاقت القبول عند كثير من الناس وبخاصة المستنيرين منهم . وقد بينا مدى هذا الأثر فيما سبق ، فان كثيراً ممن تأثروا بمبادئه تأثراً متفاوت الدرجات قد اقترنت أسماؤهم بالجمعيات الأدبية والخيرية والدينية . وبالجمعيات السياسية أيضا . على أن هذا لا ينقض حقيقة لا شك فيها . تلك هى أن أولئك الذين اشتركوا بشكل ظاهر فى الاصلاحات التى نادى بها : وهم الذين يسميهم رشيد رضا دعاة الاصلاح المعتدلين : « كانوا دائما قلة . ويقول عنهم المنار ، ولا يزال هؤلاء هم الأقلين (ثلة من الأولين وقليل من الآخرين .) (٢)

ومن الممكن أن نجد فى « تاريخ الأستاذ الامام » وفى صفحات المنار وغيره من المطبوعات المختلفة : وفى المقالات الكثيرة التى نشرت فى الصحف : أسماء كثير من الذين اتصلوا فى حظوظ متفاوتة ، إما بجمال الدين الأفغانى أو بالشيخ محمد عبده .

على أن كل الذى نعرفه عن هؤلاء هو أنهم كانوا من تلاميذ الواحد أو الآخر ،

---

(١) اصطلح على هذا جولدزيهر ص ٣٢٦ وغيرها وهو يطلق عليهم أيضا « جماعة الشيخ عبده » و « جماعة الشيخ عبده والمنار » .

(٢) المنار جـ ٢٩ ص ٦٦ .

وقليل منهم من تتلمذ للاثنين معاً ، والتاريخ لا يذكر لنا شيئاً عن الدور الذى لعبوه فى تقدم حركة الاصلاح .

وقد عرف عن غيرهم أنهم كانوا من تلاميذهما أو أنهم اتصلوا بهما زمنا ما ، لكن يظهر أنهم تأثروا بمبادىء الاصلاح تأثراً ضعيفاً ، أو أن مصالح أقوى نأت بهم فيما بعد إلى جانب آخر .

وهناك آخرون كانوا مخلصين فى اعتناق مبادىء الاصلاح ، ومنهم الكثيرون من أصحاب الشأن فى الحياة العامة الذين أيدوا الاصلاح ووقفوا إلى جانبه عند ما كان هذا أمراً غير مألوف .

ولو أننا أوردنا قائمة بالأسماء التى نعرفها ، وأوردنا ما تيسر لنا من تراجم القليل من أصحابها ، لكان فى هذا إملال للقارىء الذى يجهل التطورات التى تعاقبت على مصر فى الخمسين عاما الأخيرة . بيد أن لهذا خطره وقيمته ؛ إذ هو يصور لنا جانباً كبيراً من الطبقات المتعلمة التى تأثرت بحركة الشيخ عبده ، ويبين المدى الذى تغلغل إليه هذا التأثير فى بيئات مختلفة .

وليس من اليسير أن نحصى الأفراد الذين تأثروا بتعاليم الامام . وينبغى ألا ننسى أن هؤلاء جميعاً كانوا ، كما ذكر المنار ، أصحاب ظلال من التفكير مختلفة ، وكانت لهم ألوان من العواطف المتباينة . فبعضهم كانوا يميلون إلى أهل السنة وأصحاب الرأى المحافظ على القديم ، والبعض الآخر كان هواهم مع الأحرار دعاة الحضارة العصرية . (١)

وعلى أى حال سيبدو من الأسماء التى نستطيع أن نعرض لها أن كثيراً من مختلف الطبقات لبوا دعوة الامام ، وأنها أثرت فى نواحى كثيرة من حياة البلاد .

الأزهريون :

وأول ما يدهشنا من الحقائق هو أن الأزهريين أو الشيوخ لم تجتذبهم مبادىء الشيخ عبده وتعاليمه كما اجتذبت طبقة المطربشين المتأثرين بالحضارة الغربية ، وكان العدد الأكبر من مريديه وتلاميذه من أرباب المناصب العالية فى القضاء أو أساتذة المدارس العليا أو رؤساء المصالح الحكومية (٢) وكان بعض هؤلاء قد تعلم فى الأزهر ؛ ولكن أكثرهم كانوا ممن تلقوا شيئا من علوم الغرب

---

(١) المنار جـ ٩ ص ٢٠٥ .

(٢) تاريخ جـ ١ ص ١٣٧ و٧٥٧ .

وقد يبدو هذا غريباً فى أول الأمر . بالنظر إلى الجهود الطائلة التى بذلها الشيخ عبده لاصلاح الأزهر وممارسته التعليم فيه وقراءته للدروس فى راحته ، ولكن دهشتنا تقل عند ما تذكر ما لهذه الطبقة من الصبغة المحافظة بالضرورة ، وما كان للأزهر من أثر قوى فى التمسك بتقاليد السلف دون أن يمسها شىء .

وليس من الضرورى أن نعيد هنا ما ذكرناه من قبل عن المعارضة التى لاقاها الشيخ عبده من هذا العنصر الأزهرى المحافظ . غير أنه بالرغم مما لقيه على أيديهم من المناهضة القوية : اجتذبت دروسه عدداً كبيراً من المجاورين وأصبح الكثير منهم من تلاميذه .

وبعض هؤلاء كانوا ممن جلسوا إلى جمال الدين وظلوا يؤيدون حركة الاصلاح عند ما أخذ الشيخ عبده زمامها بين يديه .

وكان من بين أفاضل الأزهريين الذين كانوا من أقرب أنصار الامام ومريديه ، الشيخ أحمد أبو خطوه المتوفى سنة ١٩٠٦ .

كان قاضيا بالمحاكم الشرعية ومدرسا فى الأزهر ، وكان من تلاميذ جمال الدين وقد أيد الشيخ عبده فى إصلاحاته فى الأزهر وفى القضاء .(١) وكان أيضاً واحداً من علماء المذاهب الاربعة الذين أعلنوا تأييدهم لاشهر فتاوى الامام وهى المعروفة بفتوى الترنسفال التى أثارت الشىء الكثير من المعارضة . (٢)

أما الشيخ عبد الكريم سلمان والشيخ سيد وفا فقد كانا من تلاميذ جمال الدين ثم أصبحا من تلاميذ الشيخ عبده واشتركا معه فى تحرير الوقائع المصرية . (٣)

ويظهر أنه على أثر الحوادث التى تلت الحركة العرابية أراد الشيخ عبد الكريم سلمان ، بالرغم من الصداقة الوشيجة التى وصلت بينه وبين الشيخ محمد عبده ، أن يتنصل من الانتساب إليه . (٤) وكان فى وقت ما زعيما لطائفة من تلاميذ الامام تآمروا على محمد

---

(١) المنار جـ ٩ ص ٢٢٧ . وصف فى تأبينه للشيخ عبده أعماله فى الأزهر والقضاء — انظر تاريخ جـ ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها وجـ ١ ص ٦١٨ و ٦١٩ .

(٢) تاريخ جـ ١ ص ٦٧٤ .

(٣) المنار جـ ٨ ص ٤٠٦ — انظر ص ٤٤ فيما سبق ،

(٤) تاريخ جـ ١ ص ٢٧٨ — انظر أيضا ص ٢٧٠ — ٢٨٠ ، خطاب سعد زغلول الى الشيخ عبده وكان فى منفاه ببيروت : فقد حاول فى هذا الخطاب أن يقلل من شان أقوال عبد الكريم ويخفف من وقعها ، وذكر فيه أنه يلازم مجلسه . وقد ذكر أيضا اسم صديق للشيخ عبده هو الشيخ

رشيد رضا وسعوا بينه وبين الشيخ عبده ليفرقوا بينهما يحروموا رشيداً من المكانة الممتازة التى كانت له عند أستاذه باعتباره أكبر تلاميذه وأقرب أشياعه .

على أنه يظهر أن عبد الكريم كان بعد كل من هذه الحوادث ، يعود إلى حظيرة الامام، ويبدو هذا فى موقفه منه أيام إصلاحاته فى الأزهر فقد وقف إلى جانبه وأمده بالتشجيع والتأييد.(١)

وكان الشيخ حسونه النواوى (١٨٤٠ — ١٩٢٥) من أقرب مريدى الشيخ عبده وأخلص أوليائه . كان شيخاً للأزهر من سنة ١٨٩٥ إلى سنة ١٨٩٩ ، وتقلد منصب الافتاء مع مشيخة الأزهر فى العامين الأخيرين من عهده ، فأعان الشيخ عبده على إنفاذ ما أمكن تحقيقه من الاصلاحات . (٢)

أما الشيخ بخيت الذى خلف الشيخ عبده فى منصب الافتاء ، والذى هو الآن واحد من كبار العلماء فى مصر ، فقد كان من أتراب الشيخ عبده فى دور التحصيل ، حضرا معاً دروس الشيخ حسن الطويل فى الأزهر ، ثم جلسا معاً إلى جمال الدين . (٣)

على أنه مع هذا كله يظهر أن نصيبه من حركة الاصلاح كان متواضعاً ، وإذا أمعنا النظر فى الأمر رجح لدينا أنه لا يعد من حزب الشيخ عبده .

وقد أخرج الشيخ بخيت فى سنة ١٩٢٩ كتاباً يرد به على كتاب على عبد الرازق الذى وضعه عن الخلافة ، وكانت آراء أهل السنة عمدته فى الرد على ما احتواه كتاب الخلافة من الأوضاع التجديدية .(٤)

أما الشيخ عبد الرحمن قراعة فكان من تلاميذ جمال الدين ومحمد عبده وتولى منصب

محمد خليل وقال بلنت ان هذا الشيخ كان يعلمه العربية وانه من تلاميذ الشيخ عبده — انظر تاريخ مصر السرى ص ٧٥ .

(١) تاريخ جـ ١ ص ١٠١٧ .

(٢) انظر ص ٦٠ وص ٧٤ فيما سبق .

(٣) انظر الخطب التى ألقيت فى حفلة الذكرى فى ١١ يولية سنة ١٩٢٢ . كان الشيخ بخيت رئيسا للجنة التى نظمت الحفلة وانظر أيضا المنار جـ ١٣ ص ٥١٣ وما بعدها والاحتفال باحياء ذكرى الامام ص ٦ .

(٤) حقيقة الاسلام وأصول الحكم — المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٤ — ١٩٢٦ ، ص ٤٥٧ ، انظر ما كتبناه عن على عبد الرازق فى الفصل العاشر .

الافتاء. وقد وصفه الشيخ عبده مرة فقال عنه « إنه أصغر أخوته وأكبر أبنائه ». [١] ومع هذا لم تكن مساهمته فى حركة الاصلاح – إذا كان قد ساهم فيها حقاً – على نحو جلى واضح.

ومن تلاميذ الامام أيضاً الشيخ محمد مصطفى المراغى الذى اصطلحت صحافة العصر الحاضر على وصفه بأنه « أكبر تلاميذ الامام ». كان شيخاً للأزهر من سنة ١٩٢٨ إلى سنة ١٩٣٠، فاهتم باعادة تنظيمه على نحو واسع النطاق حتى يتفق وحاجات العصر الحاضر فى مصر. وقد صدرت خطة الاصلاح التى وضعها فى القانون المعروف بالقانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠. [٢]

غير أن الشيخ المراغى لاقى الشىء الكثير من معارضة الاصلاحات التى كان يبغيها فاستقال من المشيخة. وكانت الصحف فى سنة ١٩٢٩، أى أثناء مشيخته للأزهر، تكتب كثيراً عن أمر كان له حسن القبول، هو تخليد ذكرى الامام: إما بالاحتفاظ بمنزله فى عين شمس، وإما بالقيام بأى عمل آخر من الأعمال التى تدل على التقدير القومى. وكان من المتفق عليه بشكل عام، أن أليق الناس للنهوض بهذا هو الشيخ المراغى إذ هو شيخ الأزهر، وله بالشيخ عبده صلات قوية قديمة: [٣] ولكن الشيخ المراغى استقال من الأزهر ولم نعد نسمع شيئا عن هذا الأمر. [٤]

وكان الشيخ المراغى قبل هذا قاضى القضاة الشرعيين فى السودان، وقد أسند إليه هذا المنصب بسعى أستاذه الشيخ عبده، واشتغل فى السودان عدد آخر من تلاميذ الامام، إما قضاة أو مدرسين فى كلية غوردون التذكارية. [٥]

أما الشيخ السيد عبد الرحيم الدمرداش باشا (١٨٥٣ – ١٩٣٠) الذى آلت إليه مشيخة الطريقة الصوفية الدمرداشية بالوراثة، فكان من تلاميذ محمد عبده وأحد من ربطتهم به الصداقة الوشيجة [٦]. وكان له نصيب فى الاهتمام بالشئون السياسية، فقد كان

(١) تقرير لجنة الاحتفال باحياء ذكرى الأستاذ الامام ص ٤٢

(٢) الهلال، نوفمبر سنة ١٩٣١، ص ٦٠ وما بعدها.

(٣) الاهرام، ١٢ يناير سنة ١٩٢٩ والسياسة، ٧ فبراير سنة ١٩٢٩.

(٤) بعد هذا أنشأ مجلس مديرية البحيرة بعثة دراسية لتخليد ذكرى الامام وقد أوفد بالفعل أعضاءها الى الخارج (المعرب).

(٥) تاريخ جـ ١ ص٨٧٦.

(٦) نفس المصدر ص ٢. انظر ترجمته فى الاهرام، ٦ فبراير سنة ١٩٣٠.

عضواً فى حزب الأمة ، وفى مجلس شورى القوانين ، ثم فى الجمعية التشريعية .

وعند ما تولى مشيخة الطريقة الدمرداشية فى سنة ١٨٧٧ ، أدخل على إدارتها إصلاحات عديدة ؛ وكان من أول من رفعوا صوتهم فى مصر بالدعوة إلى إصلاح الأوقاف فيها . وقبل وفاته بزمن وجيز ، أوقف مبلغاً كبيراً من المال ليشيد به مستشفى خيريا باسمه فى القاهرة .

ولما أقيم الاحتفال باحياء ذكرى الامام فى سنة ١٩٢٢ ، أعرب عن رغبته فى أن يتبرع بانشاء كرسى فى الجامعة المصرية تخليداً لذكرى الشيخ عبده ، ولكننا لا نعرف شيئاً عما تم فى هذا المشروع حتى الآن .(١)

وممن حضروا دروس محمد عبده أيضاً ، الشيخ عبد العزيز جاويش (المتوفى سنة ١٩٢٩) ولكنه كان فى حياته السياسية العنيفة أقرب إلى جمال الدين منه إلى الشيخ عبده .

وينبغى أن نذكر أيضاً الشيخ على سرور الزنكلونى فهو من أفاضل علماء الأزهر فى العصر الحاضر ، وكان صديقاً للشيخ عبده واشترك معه إلى حد ما . (٢)

أصحاب المناصب والأدباء :

وبين أنصار محمد عبده فئة ممن تلقوا جانباً من تعليمهم أو كله فى أحضان الأزهر ولكنهم تجاوزوا فيما بعد ما اعتاد الأزهريون أن يعنوا به ويصرفوا جهودهم فيه .

من هؤلاء ابراهيم بك اللقانى (المتوفى سنة ١٩٠٦) وهو من رجال المحاماة والأدب المعدودين ، وكان من أول قادة النهضة التى تركزت حول جمال وباعثى روحها ومن أقدر كتابها وخطبائها .

وقد حوكم اللقانى مع محمد عبده على أثر الثورة العرابية ونفى من مصر ، فذهب معه إلى بيروت وأقام فيها إلى أن سمح له بالعودة إلى وطنه . وفى آخر أيامه حال المرض بينه وبين أن يساهم فى شئون البلاد مساهمة فعلية فلم يبلغ ما يستحق من الشهرة والمجد .(٣)

---

(١) الكشكول ، ١٥ مارس سنة ١٩٢٩ — يقول انه بعد وفاة الشيخ عبده بزمن وجيز اجتمع لفيف من أصحابه وأخذوا على عاتقهم تخليد ذكراه ولكنهم لم يفعلوا شيئا قط .

(٢) تقرير لجنة الاحتفال بذكرى الامام ص ٣٩ .

(٣) تاريخ ج ١ ص ١٣٧ ، ٢٣٤ وغيرها — المنار ج ٩ ص ٢٢٧ وج ٨ ص ٧١٠ .

ومنهم أيضاً ابراهيم بك الهلباوى الذى كان نقيباً للمحامين فى مصر ، وهو خطيب مفوه أبدى من المقدرة أيام كان تلميذاً لجمال ما جعل محمد عبده يختاره ليعاونه فى تحرير الوقائع المصرية التى كان يحرر فيها أيضاً سعد زغلول وكان حينذاك مجاوراً صغير السن. وأخذ الهلباوى بعد ذلك يعمل بنشاط كبير فى الجمعية الخيرية الاسلامية .(١)

كان الهلباوى صديقاً لقاسم بك أمين ، ولما نشر هذا كتبه التى جعلته يعد نصير المرأة المدافع عن حقوقها ، كان الهلباوى من تلك الفئة القليلة التى آزرته فى الدفاع عن تلك القضية التى لم يعهدها المصريون من قبل ، وواصل الهلباوى كفاحه فى هذا السبيل حتى رأى بعينه أن الرأى العام قد تغير فى هذه المسألة . (٢)

وكان كثير من الرعيل الأول من تلاميذ الامام من موظفى الحكومة ومن ذوى الشأن فى البلاد .

من هؤلاء ابراهيم بك المويلحى (١٨٤٦ — ١٩٠٦) ، كان من تلاميذ جمال وآزره فى نشر صحيفة العروة الوثقى .(٣) وكان من أصدقاء محمد عبده ولكنه انقلب عليه ، مرة على الأقل ، وذلك حينما حمل عليه حملة شديدة فى « فتوى الترنسفال » . وكان المويلحى أحد الكتاب الذين اصطنعهم الخديوى عباس الثانى إلى شيعته من الشيوخ المحافظين لمحاربة محمد عبده . (٤)

كان المويلحى من أسرة غنية ، ولكنه أضاع ثروته فى المضاربات ، ونال الحظوة لدى الخديوى اسماعيل فقلده كثيراً من المناصب . ولما تنازل اسماعيل ذهب المويلحى على أثره إلى إيطاليا ليكون سكرتيراً خاصاً له ، ثم أقام فى الآستانة سنوات حاز فيها رضاء السلطان. وكان طيلة تلك المدة يكتب كثيراً فى الصحف ، وحاول مراراً أن ينشىء له صحيفة خاصة فنجح نجاحا متفاوتا .

وأسس حوالى سنة ١٨٦٧ جمعية سماها « المعارف » لتعمل على نشر الكتب العربية

---

(١) تاريخ ج ١ ص ١٣٨ ، ٧٤٢ ، ٧٤٨ — المنار ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ — فى العدد التذكارى لمرور ٤٠ سنة على إنشاء الهلال استعرض طائفة من أفاضل المصريين التطورات التى حدثت فى مصر فى الأربعين عاماً الماضية وكتب كل منهم فى الناحية التى اشتهر بها فكتب الهلباوى عن المرأة .

(٣) سركيس ، المطبوعات ١٨١٩ — ١٩٢٠ ، مشاهير ج ٢ ص ١٠١ — ١٠٥ .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٦٦٨ .

القديمة ، وأنشأ أيضاً مطبعة سماها باسم الجمعية لنشر مثل تلك الكتب . ومما أصدره قاموس تاج العروس .

ويقول رشيد رضا إن ابراهيم بك المويلحي انفرد من بين تلاميذ جمال ببلاغة الترسل ونكت النقد.(١)

وقد نشر كتاباً سماه «ماهنالك» وضمنه ثمرات ملاحظاته إبان إقامته فى الآستانة . وقيل فى وصف هذا الكتاب « إنه أحسن ما كتب عن أسرار يلدز فى عهد عبد الحميد » (٢)

وإلى هذه الطائفة ينتسب أيضاً حسن باشا عاصم الذى كان كان كبير أمناء الخديوى عباس الثانى ثم رئيساً لديوانه (٣) . كان من أكبر مريدى الامام وأكثرهم تأييداً له ، وقد آزره بالفعل فى الجمعية الخيرية الاسلامية ، وكان واحداً من مؤسسيها ومن أكثر أعضائها نشاطاً . وعاونه كذلك فى الجهود التى بذلها فى سبيل النهضة الأدبية . وعمل معه على إصلاح المحاكم الشرعية . (٤)

وقد توفاه الله إلى رحمته بعد وفاة محمد عبده بوقت قصير .

وكان حفنى بك ناصف أيضاً (١٨٥٦ — ١٩١٩) من أفاضل هذه الطائفة . درس على جمال ومحمد عبده ، (٥) ويقول فى كلامه عن أثر هذه الدروس فى نفسه ونفوس إخوانه : « كنا نجد فى أنفسنا من سماع خطبته أن الواحد منا جدير باصلاح مديرية أو إصلاح مملكة » : (٦)

وكان حفنى ناصف سكرتيراً لوفد العلماء المصريين الذين ندبوا لحضور مؤتمر المستشرقين فى فينا سنة ١٨٨٦ ، وقدم بحثاً إلى المؤتمر المذكور ، ثم تقلد عدة مناصب هامة كرياسة التفتيش فى وزارة المعارف والقضاء فى المحاكم الأهلية . وكان أيضاً أستاذاً للبلاغة فى مدرسة الحقوق ، ومحاضراً للأدب العربى فى الجامعة المصرية التى أنشئت فى

---

(١) المنار ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٢) سركيس — انظر ما كتبه عن هذا الكتاب .

(٣) تاريخ ج ١ ص ٤٩٧ ، ٦٠٢ — أحاله الخديوى الى المعاش فى سنة ١٩٠٤ لأنه كان يؤيد محمد عبده فى أمر من أمور نظارة الأوقاف يتعارض مع مصلحة الخديوى .

(٤) المنار ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٥) تاريخ ج ١ ص ١٣٥ ، ١٣٧ .

(٦) المنار ج ٢٨ ص ٧٠٩ — ٧١٠ .

سنة ١٩٠٩ — ١٩١٠ . وصنف عدة كتب فى النحو والبلاغة والانشاء كانت من الكتب المقررة فى المدارس المصرية ، وطبعت محاضرات تاريخ الأدب العربى التى ألقاها فى الجامعة المصرية ،[١] وبهذا كان حفنى ناصف من باعثى النهضة الأدبية الحديثة .

ولعله يروقك أن تعلم أن الشاعرة المصرية التى نصبت نفسها للدفاع عن حقوق المرأة ، وكانت تكتب باسم باحثة البادية هى كريمة حفنى ناصف .

وكان أحمد فتحى زغلول باشا (١٨٦٣ — ١٩١٤) من الرعيل الأول من تلاميذ محمد عبده ، ومن أقرب أنصاره [٢] الذين ساهموا فى النهضة الأدبية إلى جانب اشتراكهم فى الجهود الاصلاحية الأخرى . كان واحداً من الذين أوفدتهم نظارة المعارف فى البعثة العلمية الأولى إلى أوروبا حيث درس القانون ؛ ولما عاد إلى مصر أخذ يرتقى فى المناصب حتى أصبح رئيسا فى المحاكم الأهلية فوكيلا لنظارة الحقانية . وكان لمصنفاته أثر قوى وبخاصة لكتبه العديدة التى نقلها عن اللغات الأوروبية .

وأهم تآليفه رسائل فى القانون ومجموعة من المقالات [٣] تتناول شئون ذلك العصر نشرها أولا فى الصحف اليومية . ومن الكتب التى نقلها عن الانجليزية كتاب « سر تقدم الانجليز السكسونيين » [٤] وكتاب أصول التشريع الذى صنفه بنتام ، وقد ترجم بين ما ترجم عن الفرنسية ، بعض مؤلفات الكونت ده كاسترى وده مولان ولبون . [٥]

وكان فتحى زغلول يرى أن الكتب التى ترجمها يمكن أن يستفاد من تطبيقها على حالة مصر ، أو أن الحاجة كانت تدعو إليها لتكون باعثة على الاصلاح . وقد صدر كل كتاب بمقـــدمة تبين وجوه هذا التطبيق . ففى مقدمته لكتاب ده كاسترى الذى ترجمه باسم « الاسلام سوانح وخواطر » بين ما كان عليه المسلمون من مناقب وفضائل وما صاروا فيه من المخازى ، واقتبس رأى المنار الذى كان عدده الأول قد صدر منذ عهد قريب ليبين أن المسلمين هم الذين جروا على أنفسهم هذه الحالة السيئة .

---

(١) معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف سركيس عامود ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٧٧٥ ، ٩٩٦ — المنار ج ٩ ص ٥٢٨ وما بعدها وص ٥٣٢ .

(٣) طبعت بعنوان « الآثار الفتحية » انظر معجم المطبوعات عامود ١٤٣٥ — ١٤٣٧ .

(٤) المنار ج ٢ ص ٤٦٥ .

(٥) سركيس ١٤٣٥ — ١٤٣٧ . المنار ج ٢ ص ٤٦٥ . انظر « جب » مجلة مدرسة اللغات الشرقية بلندن ، الجزء الرابع ص ٧٥٩ . يصف « جب » أثره فيقول « من بين مترجمى هذا العصر كان فتحى زغلول أكثرهم تأثيراً فى فتح آفاق جديدة للعالم العربى » .

ويقول رشيد رضا إن استشهاد فتحى زغلول بكلام المنار جعل لهذه الصحيفة مكانة عند الناس ، ولاسيما طبقة المحامين والقضاة، ولولا استشهاده بالمنار لما بلغ هذه المكانة .(١)

وهناك طائفة من الرجال اشتهروا فى عصر الشيخ عبده أو بعد ذلك العصر وينبغى أن يذكروا فى ثبت تلاميذه حتى يكمل بعض الشىء ، وإن كان المقام لا يتسع لاحصائهم جميعاً .

على أننا سنذكر بعض هؤلاء ، بالرغم من قلة ما وقفنا عليه من المعلومات التى تبين نصيبهم فى تلك الحركة . فمنهم على بك فخرى (المتوفى سنة ١٩٠٦) وقد عمل على ترقية حال القضاة والمحاكم .(٢)

وهناك رجل آخر من أصدق أصدقاء الشيخ عبده ، هو محمد بك راسم الذى توفى الامام فى داره بالاسكندرية ، ثم أخو الامام حموده بك عبده ؛ وقد قرأ عليه أثناء إقامته فى بيروت ، ومحمود بك سالم الذى كان رئيسا لجمعية الدعوة والارشاد ،(٣) ومحمد صالح باشا الذى حضر دروس الامام فى الأزهر ودار العلوم .(٤)

وممن حضر دروسه الخاصة التى كان يتناول فيها الكلام على المسائل الفلسفية ، اسماعيل صبرى باشا ورفيق بك العظم والشيخ احمد ابراهيم والشيخ حسن منصور ، وهذان الأخيران حضرا فوق ذلك دروسه فى دار العلوم أيضا . (٥)

وقد قرأ على الشيخ عبده فى بيروت وتتلمذ له طوال حياته ، الأمير اللبنانى شكيب أرسلان ، الذى يكتب فى الصحف كثيراً مقالات يبحث فيها الأمور التى ترفع من شأن الاسلام على وجه عام .(٦)

---

(١) تاريخ ج ١ ص ١٠٠٦ .

(٢) المنار ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) جولدزيهر ص ٣٤٣ — المنار ج ٩ ص ١١٦ ، ١١٧ و ج ١٤ ص ٥١٧ وما بعدها يتضمن مقالاته عن تفسير القرآن والعلم الحديث .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٧٥٦ ، ٧٧٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٧٥ . انظر أسماء طائفة من تلاميذه فى ص ٧٧٣ .

(٦) تاريخ ج ١ ص ٣٩٩ — ٤١٢ . رواية شكيب عن صلاته بمحمد عبده ، وهو يقول فيها إنه أهدى ديوانه الذى سماه الباكورة بناء على إشارة محمد عبده الى عبد الله باشا فكرى الذى كان ناظراً للمعارف المصرية وصديقاً لمحمد عبده . انظر كوكب الشرق بتاريخ ١٩ فبراير سنة ١٩٣١ .

ونجد كذلك أن العالم المصرى المشهور والأديب الكبير، أحمد تيمور باشا كان فى شبابه ممن جذبتهم دروس الامام حتى أصبح من تلاميذه المتحمسين. حضر دروسه فى دار العلوم، وشاقته هذه الدروس فحضر أيضاً جميع دروسه فى الأزهر، واستفاد على وجه خاص بما كان يلقيه الامام من محاضرات فى البلاغة اعتمد فيها على كتابين للجرجانى.(١)

ثم حضر تيمور باشا ما كان يلقيه الشيخ عبده من الدروس الخاصة فى مسائل الفلسفة واتصل بالامام اتصالا قوياً، وأسرته تعاليمه حتى أنه اشترى داراً فى عين شمس مجاورة لدار الامام ليعيش بالقرب منه وليزداد حظه من مصاحبته (٢)

ونجد كذلك أن السيد مصطفى لطفى المنفلوطى (١٨٧٦ — ١٩٢٤) وهو شخصية مشهورة فى عالم الأدب المصرى وأحد زعماء النهضة الأدبية الحديثة، كان مجاوراً فى الأزهر وحضر دروس الشيخ عبده فى البلاغة وتأثر تأثراً قوياً بتعاليمه .(٣)

وقد برع المنفلوطى فى الشعر وفى كتابة المقالات بنوع خاص. وكان له أثر فى إقامة صرح الأدب المصرى الحديث، ومؤلفاته من أكثر المؤلفات المصرية رواجا وبخاصة مجموعة مقالاته التى سماها « النظرات » .

وتظهر آثار صلات المنفلوطى بالشيخ عبده فى الحملة التى شن غارتها على المفاسد التى دخلت على الاسلام، وفى دعوته إلى الاصلاح، تلك الدعوة التى اصطبغت بالصبغة التى نجدها كثيراً فى كتابات الشيخ عبده، وقد عبر عن محبته لأستاذه واحترامه له فى كثير من قصائده :(٤)

ولكنا نجد المنفلوطى ينزع مع هذا إلى التمسك بالقديم. فنراه يحمل على قاسم أمين

— فى كلامه على الجزء الأول من التاريخ إشارة الى كتابه حاضر العالم الاسلامى الذى تكلم فيه عن جمال الدين .

(١) تاريخ ج ١، ص ٧٥٧ و ٧٧٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥٧ . ممن حضر على الامام دروس البلاغة عبد الرحمن البرقوقى ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق وطه البشرى .

(٤) انظر قصيدته بمناسبة عودة الامام من الاستانة فى سنة ١٩٠١ فى تاريخ ج ١ ص ٨٦٣ والنظرات ج ٣ ص ٦٨ .

لأنه دعا إلى تحرير المرأة ،[١] وينقد منهج المحدثين فى تفسير القرآن ولو كان ذلك المنهج منهج الشيخ عبده نفسه .[٢]

ومن تلاميذ الشيخ عبده أيضاً ، ومن أكثرهم قربى إليه محمد بك حافظ ابراهيم (١٨٧٣ — ١٩٣٢) ويسمى عادة شاعر النيل والشاعر الاجتماعى لشدة عنايته فى كتبه بالشئون الاجتماعية ولعطفه على البؤساء والمنكوبين على وجه خاص .[٣]

ولد لأبوين فقيرين فى القاهرة ، وترعرع بين أحضان الفاقة والبؤس ، وأدرك منذ نشأته معنى الحاجة والضيق . فصور هذا أحسن تصوير . وأفصح عنه فى عبارات تفيض بالعطف والشفقة .

ولما أتم حافظ دراسته فى المدارس الابتدائية ، التحق بالمدرسة الحربية . وعين بعد تخرجه ، ضابطاً فى الجيش المصرى الذى كان يرابط فى السودان ، وظل هناك عدة سنوات ثم عاد إلى مصر ، وخرج من الجيش . واتصل بالشيخ عبده ، وصلت بينهما قصيدة التهنئة التى رفعها إليه عند ما أسند إليه منصب الافتاء فى سنة ١٨٩٩ . [٤]

ثم صحب الشيخ عبده بعد ذلك فى كثير من تنقلاته فى الأرياف للدعوة إلى فعل الخير أو لترويج حركة الاصلاح [٥] . واشتدت بينهما أواصر المودة حتى غبطه الكثيرون على ذلك [٦] .

يقول حافظ « فلقد كنت ألصق الناس بالامام ، أغشى داره ، وأرد أنهاره ، والتقط ثماره » . [٧]

وقد نظم فى هذا العهد طائفة من أجود قصائده وأكثرها صدقا وإخلاصاً . [٨]

---

(١) النظرات جـ١ ص ٢١٢ و جـ ٢ ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) تاريخ جـ ١ ص ٢١٣ . انظر مؤلفاته فى معجم المطبوعات لسركيس عامود ١٨٠٥ — ١٨٠٦ وانظر رأى « جب » فيها فى مجلة مدرسة اللغات الشرقية الجزء الثانى من المجلد الخامس ص ٣١٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ جـ ١ ص ٧٧٥ و ١٠٤٢ .

(٤) تاريخ جـ ١ ص ٦٠٤ .

(٥) تاريخ جـ ١ ص ٦٠٤ .

(٦) نفس المصدر ص ٨٠٧ و ١٠٤٢ .

(٧) ليالى سطيح ص ١٢٠ — سركيس عامود ٧٣٦

(٨) انظر ترجمته والكلام على شعره بقلم عبدى محمود ناصر فى السياسة ١٩ و ٢٠ مارس

وفى سنة ١٩١١ أسند إلى حافظ ابراهيم منصب فى دار الكتب الملكية ظل فيه إلى أن أحيل إلى المعاش فى أوائل سنة ١٩٣٢ .

أما آراؤه الاصلاحية فقد عبر عنها بأجلى بيان فى كتابه « ليالى سطيح » وهو كتاب كتبه نثراً وإن تضمن فقرات من الشعر ، وجعله حواراً بين المؤلف وغيره من « أبناء النيل والتلاميذ وسواهم » وبين سطيح وهو فيلسوف ناسك كانوا يسمعون مقاله ، دون أن يتراءى للناظرين . وقد تناول حوارهم شئون الجماعة المصرية ونقدها نقداً حراً ، فهو مثلا يسخر من مشايخ الطرق ويصفهم بأنهم أسعد الناس فى مصر ، لأن الناس تسرف فى طاعتهم ، وتغالى فى تبجيلهم وهم أحياء ، حتى إذا ماتوا شيدت لهم القبور والتمست البركة من عظامهم البالية . (ص ٢٤)

وينقد حافظ مبالغة المصريين فى جعل خدمة الحكومة أكبر غاية يرمون إليها من التعليم فيقول : « إن المصرى يعبد خدمة الحكومة ، فهو يصرف إليها همه ، ويقف عليها عمله ، فهى إن فاتته فاته الأمل . وفتر نشاطه عن السعى والعمل ، وهو لا يفتأ ينتظر الدخول فيها بقية عمره » .

ثم ينصح مواطنيه بالعدول عن ذلك فيقول :

« فاصرفوا نفوسكم عن مزاحمتهم فى أعز الأشياء عليهم حتى تخلق الحاجة فى نفوسهم شعوراً جديداً ، فيحس ناشئهم أنه إنما يتعلم لنفسه ولأمته : لا لخدمة حكومته » . (ص ١٧)

ويدعو حافظ من أجل هذا إلى نوع جديد من التعليم ويبين الحاجة إلى إنشاء جامعة أهلية ويقول :

« إن تلاميذ الامام حقيقون باللوم ، لأنهم يعلمون الحق ولا يدعون إليه ، علموا أن لا حياة لهذه الأمة بغير الجامعة ، فالهم لا يواصلون قرع أنوف الأغنياء بالمواعظ ويوالون الصياح بطلب تأسيسها » . (ص ١٢٤ — ١٢٦)

وينقد حافظ الصحف لما فشا فيها من الاستبداد باسم الحرية ولفشلها فى تعليم الناس والنهوض بهم ولانحطاط لغتها (ص ٣٤ — ٣٨)

سنة ١٩٢٩ ، وقصيدته فى تأبين الامام فى تاريخ ج ٣ ص ٢٣٦ و٢٣٧ وفى الاحتفال بذكراه فى سنة ١٩٢٢ فى التقرير المطبوع ص٣٣ — ٣٥، والمنار ج٢٣ ص٥١٣ وما بعدها .

يقول : وكان الفضل فى القضاء على التقليد لجمال الدين وتلاميذه. « أحيي الله بواسطتهم اللغة العربية وبعث الحياة فى رميم الانشاء . وكان الناس قبل ذلك يدينون باللفظ ويكفرون بالمعنى ، فما زال بهم حتى أبصروا نور الهداية وخرجوا بفضله من ظلمات القرون الوسطى . » (ص ٥٢)

« وخرج جمال من الدنيا كما خرج سقراط ، لم يغادر كلاهما مؤلفا ولم يدع مصنفا ، فلولا محمد عبده لما عرف رجل الأفغان ، ولولا أفلاطون ما ذكر رأس فلاسفة اليونان » (ص ٥٣)

ثم يقول : « إن سر ارتقاء الأمم الغربية هو فى تضافر كتابها على بث روح التأثير فى العامة بما يزخرفون لهم من الأحاديث . وقد ساعدهم على ذلك أن الناس هنالك يكتبون باللسان الذى به يتكلمون فتتسرب إلى نفوسهم معانى الشاعر ، وتمتزج بأرواحهم روح الكاتب وإن كانوا لا يشعرون . ويختلف الحال فى مصر عن ذلك لأن للناس لسانين قد تناكرا حتى اختصوا أولهما بالكلام ، وجعلوا الثانى من نصيب الأقلام ، فمنع اعوجاج هذا عن استقامة ذاك » (ص٥٦ وما بعدها)

ثم تبسط فى الكلام على نواحى الحياة فى مصر وبين ما فيها من عيوب .

وقد اشتغل حافظ بالترجمة أيضاً وراض قلبه عليها ، فقد حاول أن يترجم جزءاً من « مكبث » ويصوغها شعراً عربياً ، ولكنه لم يوفق توفيقاً كبيراً ، ثم شاقه كتاب « البؤساء » الذى ألفه فيكتورهيجو فنقله إلى العربية ، وترجم غيره من المصنفات الفرنسية ، ونظم كثيراً من القصائد السياسية وإن كان لم يشتغل بالسياسة . ويقال إن حافظاً لم يترك حادثة من الحوادث الهامة فى التاريخ المصرى المعاصر دون أن يكتب عنها شيئا . (١)

وقد عبر أفصح تعبير فى إحدى قصائده عن تبرمه بالقيود التى فرضها القدماء على الشعر والأغلال التى غلوه بها . ويقول فى ذلك

آن يا شعر أن نفك قيودا قيدتنا بها دعاة المحال
فارفعوا هذه الكمائم عنا ودعونا نشم ريح الشمال

يريد بهذا الاشارة بالشمال إلى أوروبا .

على أن قصائده تدل مع هذا على أنه لم يستطع أن يخرج خروجا تاما على الصور

---

(١) السياسة ١٩ مارس سنة ١٩٢٩ .

القديمة مهما كانت روحه التجديدية راغبة فى ذلك. وحافظ ابراهيم يمثل فى الواقع النزعة الجديدة فى الأدب والدين والاجتماع فى الحياة المصرية.

* * *

إن الأسماء التى ذكرناها فيما سلف يبين بعضها فى غموض، وبعضها فى جلاء، أن دوحة الاصلاح التى غرس بذورها محمد عبده كانت تتفرع فى نواحى كثيرة. وربما كان أظهر آثارها ما أحدثه فى الكتابة والخطابة.

وفى الحق إن النهضة الأدبية الحديثة لم تبلغ غايتها إلا بعد الحرب العظمى. ومع هذا فان حركة الشيخ عبده زادت من قوة العوامل التى كانت موجودة من قبل، وكان لها حظ قوى فى بعث روح النهضة، فهى لم تمدها بالكتاب والعلماء القادرين فحسب بل إنها خلقت جواً صالحاً يمكن أن ينشأ فيه عهد من الكتابة جديد. وإن الجهود التى بذلها الشيخ عبده فى سبيل تحرير العقول فى مصر من أغلال التقليد وفى التوفيق بين دين الاسلام وثقافته، وبين ما وصلت إليه المدنية الحديثة، سهلت على الأدب العربى فى عصرنا الحاضر سبل التجديد دون أن تنفصم الروابط التى وصلت بين حاضره وماضيه فى الاسلام. وليس من شك فى أن الجيل الحديث من كتاب المسلمين يدينون بهذا الفضل للأستاذ الامام.

على أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن دعوة الاصلاح الدينى التى كان لها المقام الأول أيام محمد عبده قد فقدت مقامها هذا، وحلت محلها بعض الحركات الأخرى. ولا بد لنا الآن من أن نوجه همنا إلى النظر فى أهم هذه الحركات وأن نتكلم على أكبر الزعماء الذين قاموا بها.

الحركة السياسية :

لعلك تذكر أن الانقلاب السياسى كان من أهم الدعائم التى قامت عليها تعاليم جمال الدين، وأنه رضى بأن يتخذ من الاغتيال السياسى وسيلة من الوسائل التى يستخدمها لتحقيق أغراضه عند ما تقضى الضرورة بذلك.

ولعلك تذكر أيضاً أن جمال دبر مع شيعته ومنهم الشيخ محمد عبده خطة لقتل الخديوى اسماعيل باشا، وأنهم لما صرفوا النية عن ذلك عملوا على خلعه [١] لأنهم كانوا يعتقدون أن الحكم النيابى وغيره من الاصلاحات لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تولى توفيق باشا الحكم.

---

(١) المنار جـ ٩ (١٩٠٨ — ١٩٠٩) ص ٩٨ — انظر أيضا ترجمة جمال فيما سبق.

ويروى المنار أن الشيخ عبده يذكر فيما كتبه عن تاريخ الثورة العرابية أن وفداً من المصريين ومنهم جمال ذهب إلى وكيل دولة فرنسا وأبانوا له أن فى مصر حزبا وطنياً يطلب الاصلاح ويسعى إليه، وأن الاصلاح فى مصر لا يتم إلا على يد توفيق باشا. وانتشر ذلك الخبر فى القاهرة وغيرها، وتناقلته الجرائد. وهى أول مرة عرف فيها اسم الحزب الوطنى الحر فى مصر.(١)

ومع أن محمد عبده كان أقل تطرفا من أستاذه فقد راض نفسه على ألا يقل عن جمال الدين فى الحماس حينما كان فى مصر، وأثناء اشتغاله بالتهييج السرى بعد ذلك. ولكن التجارب التى اكتسبها خلال هذه المدة أدت به إلى المبالغة فى الارتياب بالسياسة وإلى عدم الاطمئنان إلى الاشتغال بها. ويروى رشيد رضا أنه مع هذا كان يمزج التربية والتعليم بشىء من السياسة لأنه كان يرى أن إنسانية المرء لا تتم إلا إذا عرف الأمور التى تتصل بحرية بلاده واستقلالها اتصالا وثيقاً. وكان يحث على حب الوطن ويبين ضرورة اتفاق الناس على مصالحهم الوطنية من غير جناية على الهداية الدينية.(٢)

ويمكننا أن نلحظ أثر هذين الرجلين، وأحدهما متطرف والآخر معتدل، فى التاريخ السياسى لمصر الحديثة.

ففى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تجدد الشعور الوطنى فى مصر بعد أن كبته وقتاً ما إخفاق الحركة الوطنية التى قادها عرابى. وسمى هذا الطور من أطوار الحركة الوطنية فى مصر باسم «الطور الصحافى».(٣) ولم تكن هذه التسمية عبثاً أو مخالفة للواقع: لأن الشعور الوطنى أفصح عن نفسه فى تلك المدة فى مقالات الصحف الفرنسية والعربية التى كانت تفيض بالمطاعن والتهييج العنيف ضد الانجليز.

وكان مصطفى كامل باشا (١٨٧٤ — ١٩٠٩)، وهو الزعيم الشاب للحزب الوطنى الذى انبعث من جديد. يتصدر الغلاة من الوطنيين وينفخ فيهم من روح التطرف فى غيرة وحماسة.

كان مصطفى ينشد استقلال البلاد ويعتقد أن هذا الاستقلال لا يتحقق إلا بتدخل دولة من الدول الأوروبية وبخاصة فرنسا للقضاء على احتلال البريطانيين لمصر.

---

(١) نفس المصدر ص١٩٩.
(٢) المنار ج٢٨ ص ٨٨.
(٣) جورج ينج، مصر، طبعة نيويورك ١٩٢٧ ص١٧٩ — ١٨٠.

ولقد سعى لهذه الغاية سعياً لا يعتوره ملل ، فزار كثيراً من عواصم أوروبا يدعو إلى غايته فى وضح النهار . واشتغل ، بتهييج الناس فى خفاء أيضا . وكان الخديوى عباس الثانى يؤيده فى جميع جهوده ويمده بالمال .[١] ولما وجد أنه لايستطيع أن يركن إلى التدخل الأوروبى أو يعتمد عليه فى تحقيق غرضه ولى وجهه شطر تركيا مؤملا الآمال الكبار فى تنظيم الخلافة العثمانية وإحكام أواصر الجامعة الاسلامية .

ولكن تركيا أيضاً خيبت آماله .

وفى أثناء ذلك كان قد أنشأ سنة (١٩٠٠) جريدة اللواء واتخذ منها ومن خطبه النارية أداة لاثارة شعور الناس ضد الانجليز ، وللدعوة إلى المطالبة باستقلال البلاد . ووفق فى جهوده إلى حد كبير وكان الفضل فى ذلك لتأجج حماسه وحرارة عبارته ، ولأنه كان يوجه الخطاب إلى عواطف الناس فيستثيرها ويستفزها .

ويرجع بعض غلوه فى كراهية الانجليز إلى تربيته الفرنسية وتأثره بمنازع الفرنسيين ، وبخاصة إلى اتصاله بالمسيو دلونكل الذى أقام فى مصر شهوراً من سنة ١٨٩٥ وبمدام جوليت آدم وغيرهما .[٢]

وهناك حلقة اتصال بين مصطفى كامل وجمال الدين الأفغانى . وقد اعتبر الحزب الوطنى الذى أسسه فى سنة ١٩٠٨ أنه الوارث الوحيد المباشر للحزب الوطنى القديم الذى أسسه جمال الدين وخليفته فى دعوته ، ويرجع بعض هذا إلى تطرفه فى الوطنية .

ولم يكن الشيخ عبده هو الذى وصل بين تعاليم جمال وحركته وبين مصطفى كامل وحزبه كما كان ينتظر . وذلك لأن العلاقات التى كانت بين الشيخ عبده وبين مصطفى كامل وما دار بينهما من محاولات للاتفاق على العمل معاً لمصر وللاسلام لم يكن من شأنها أن تؤلف بينهما فى العمل لعدم تشاكلهما فى الغايات ولاختلافهما فى الوسائل .

وكان رجال الشيخ عبده لا يطمئنون من جانبهم إلى صدق البواعث التى كانت تحرك

---

(١) تاريخ ج١ ص٥٩٢ .

(٢) انظر ترجمته فى مشاهيره ١ ص٢٨٩ — ٣٠١ وتراجم مصرية وغربية تأليف هيكل ، القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٠ — ١٦٢ وانظر الكلام على صلاته بالفرنسيين فى كتاب الحقيقة عن مصر ص٢٨ وما بعدها وفى كتاب بنج عن مصر ص١٨١ ، وعلى صلاته بالخديوى والشيخ عبده فى تاريخ ج١ ص ٥٩٣.

مصطفى كامل لأنهم كانوا يعتقدون أن الخديوى قد اشتراه بالمال.(١)

أما الذى وصل بين تعاليم جمال الدين وبين مصطفى كامل فكان رجلا آخر من تلاميذ جمال ومريديه وهو السيد عبد الله نديم (١٨٤٥ — ١٨٩٦).

ويروى رشيد رضا أن السيد عبد الله نديم اشتهر من بين تلاميذ جمال الدين بخطابة التهييج فى عهد الثورة العرابية فكان يسعر نارها، ولم تك تصلح إلا له ولم يك يصلح إلا لها، فانه ذو خلابة وغلو، ولا يهيج العامة إلا الغلو.(٢)

ولما حاولت الحكومة القبض عليه فر مع غيره من زعماء الفتنة ونجا من الوقوع فى أسرها حتى عام ١٨٩١ بالرغم من أن الحكومة أعلنت عن مكافأة من يأتيها بأخباره. ولكنه قبض عليه فى العام التالى ثم صدر العفو عنه على أن يخرج من مصر، فذهب إلى فلسطين وأقام فى يافا ما يقرب من عام، وعاد إلى مصر عند ماتولى الخديوى عباس الثانى، وأنشأ جريدة سماها «الأستاذ» كانت كما قال رشيد رضا تشابه جريدة العروة الوثقى بعض المشابهة.

على أن هذه المغامرة لم يكتب لها البقاء طويلا، فلم يكد يحول الحول حتى اضطر مرة أخرى إلى مبارحة البلاد لأنه اتهم بأنه كان يذكى روح التعصب الدينى وينشر الآراء التى تحفز الناس على الثورة.(٣) فذهب ثانية إلى يافا وغادرها بعد شهور قليلة إلى الأستانة حيث أسندت إليه الحكومة العثمانية منصب مفتش المطبوعات، وهناك جدد صداقته بجمال الدين، وبقى فى الأستانة إلى أن توفى بها فى ١١ أكتوبر سنة ١٨٩٦.

وكان السيد عبد الله نديم شاعراً مكثراً؛ وكان يوالى الكتابة فى الشئون السياسية. وقد صنف نحو واحد وعشرين كتابا فى مواضيع مختلفة.(٤)

ولما عاد من يافا فى المرة الأولى سنة ١٨٩٢ سمع بمصطفى كامل الذى كان حينذاك طالباً بدأ يحرر فى الصحف ويهيج الطلاب. فبحث السيد عبد الله نديم عن ذلك الوطنى الشاب وقص عليه قصته، وروى له ما مر عليه من حوادث. وليس من شك فى أنه غرس

---

(١) تاريخ جـ١ ص ٥٩٣.

(٢) المنار جـ٢٨ ص ٧١٠.

(٣) المنار جـ٢ ص ٣٣٩ — ٣٤٠

(٤) مشاهير جـ٢ ص ٩٤ — ١٠٠، انظر أيضا مقال جب فى مجلة مدرسة اللغات الشرقيه بلندن مجلد ٤ جـ٤ ص ٧٥٥.

فى نفسه آراءه المتطرفة . يقول جورجى زيدان فى ترجمته لمصطفى كامل إنه كان من نتائج هذا الاتصال أن اكتسب مصطفى بعض صفات السيد عبد الله نديم ، وتلقى عنه فكرة الاتفاق مع الخديوى حتى تسهل الدعوة إلى الاستقلال . وكان من أول ثمرات هذه الفكرة أن أقيم احتفال سنوى فى عيد جلوس الخديوى فى ٨ يناير سنة ١٨٩٣ . (١)

وأخذ يناهض الحزب الوطنى ومطالبه المتطرفة طائفة من الأحزاب الأخرى المعتدلة المبادىء وإن كانت تتفاوت فى الاعتدال . وكان من أكثرها اعتدالا حزب الأمة الذى ضم عدداً كبيراً من شيعة الشيخ محمد عبده . وقد أشار إليهم اللورد كرومر فى تقريره السنوى عن سنة ١٩٠٦ فقال إنهم فئة من المصريين قليلة ولكن عددها آخذ فى الازدياد ، لايسمع عنهم إلا الشىء القليل، ولكنهم ليسوا أقل استحقاقا لوصف الوطنية من الحزب الوطنى الذى اختص نفسه بهذا الوصف . وهم ينشدون رقى بلادهم ويعملون على تقدم إخوانهم فى الدين دون أن يصطبغوا بفكرة الجامعة الاسلامية ، وهم يرغبون فى التعاون مع الأوروبيين على إدخال المدنية الأوروبية فى مصر . ثم يقول اللورد كرومر إننى أرى أن الأمل الوحيد للوطنية المصرية فى معناها العملى الصحيح إنما هو معقود بأعضاء حزب الأمة . (٢)

وعند ما دخل حزب الأمة ميدان السياسة فى سنة ١٩٠٧ كان أول حزب سياسى له برنامج ونظام فى مصر ، وكان أول الأحزاب التى وضعت لها برنامجاً مفصلا يتناول مرافق البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية جميعاً . وعلى نهجه سلكت الأحزاب الأخرى بعد ذلك . (٣)

وتضمن برنامجه المفصل كثيراً مما كان يدعو إليه الشيخ محمد عبده : فقد كان مما اشتمل عليه الدعوة إلى تعميم التعليم الأولى بنوعيه الحر والاجبارى ، وترقية التعليم العالى ، ونشر مبادىء الحكم النيابى بالتدريج بواسطة المجالس ، من المجلس النيابى إلى مجالس المديريات والمجالس المحلية .(٤) وضم الحزب طائفة من أغزر الرجال علماً وأبعدهم نظراً

(١) مشاهير ج١ ص ٢٨٩ — ٣٠١.

(٢) كتاب الحقيقة عن مصر ص ٨١ .

(٣) تراجم ص ٢٠١ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ١٢٩ وما بعدها وص ١٣٧ ومابعدها — انظر أيضا كتاب مصر ص ١٨٠ .

وكان منهم كبار رجال الحكومة ووجهاء القطر .[١]

وكان رئيس حزب الأمة عند إنشائه حسن عبد الرازق باشا الذى كان من زعماء مجلس شورى القوانين عند ماكان الشيخ محمد عبده عضواً فيه ، وكان من خلصاء الامام وأصدق أنصاره .[٢]

ولكن الحزب رزىء بفقده فى أواخر سنة ١٩٠٧ فخلفه فى الرياسة محمود باشا سليمان (توفى سنة ١٩٢٩) [٣] ثم خلفه احمد لطفى السيد بك مدير الجريدة وكانت لسان حزب الأمة .

وبعد أن رحل اللورد كرومر عن مصر ، وتوفى بعض زعماء حزب الأمة ، تغيرت سياسة الحزب فبعد أن كان يؤيد الاحتلال ويدعو إلى التعاون مع الموظفين البريطانيين أخذ فى الطعن عليهم طعنا لا يقل فى مرارته عما كان يوجهه الحزب الوطنى إلى الانجليز من مطاعن ، وأفضى هذا التحول فى سياسة الحزب إلى تنحى الكثير من أعضائه ثم إلى انحلاله .[٤]

ولابد لنا من أن نذكر شيئا عن الجريدة التى كانت لسان حزب الأمة منذ نشأته فى سنة ١٩٠٧ إلى أن كفت عند الظهور فى سنة ١٩١٤ . كان مؤسسها ومديرها احمد لطفى السيد بك الذى كان وزيراً للمعارف ثم مديراً للجامعة المصرية الجديدة . وكانت الجريدة فى عهد إشرافه عليها تدافع عن الآراء الاصلاحية التى كانت تدعو إليها شيعة الشيخ عبده ولم تلبث أن أصبحت إحدى الصحف المشهورة فى البلاد .

يقول الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير السياسة فى كلامه عن الأغراض السياسية التى كانت ترمى إليها تلك الجماعة التى اجتمعت حول لطفى بك ، وكان هيكل واحداً من آحادها مذ كان طالباً يدرس الحقوق « على أن المصريين كانوا قد رأوا فشل السياسة الأولى التى جروا عليها ، سياسة الاعتماد على فرنسا ، ثم على أوروبا ، ثم على الباب العالى . وقدر جماعة منهم أن لابد من الأخذ بسياسة أخرى : هى إعداد الأمة بأدوات الاستقلال من علم وخلق ، وغرس الايمان بنفسها فى نفسها لا لمجرد كراهية الانجليز ولا

---

(١) تاريخ جـ١ ص ٥٩١.

(٢) كان أحد خطباء حفلة التأبين وتكلم عن أعمال الشيخ عبده فى المجلس والمحاكم .

(٣) تراجم ص ٢٠١ — ٢٠٣ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ١٣٨ — ٢٤٨.

حباً فى الباب العالى ومقام الخلافة السامى ، ولكن حباً للاستقلال والحرية لذاتهما ، وكان لطفى بك السيد وزير المعارف السابق لسان الذين فكروا هذا التفكير .»[١]

ورأوا كذلك أن يسيروا على نهج الامام فى التوفيق بين المدنية الغربية والعلم الغربى ؛ وبين الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية فى مصر ؛ وأن يجعلوا لكيان ذلك كله طابعاً إسلامياً صحيحاً. ولهذا نجد أن لطفى بك نفسه مع استقلاله فى الفكر ، ونضوج آرائه ، وتقدم أفكاره ، ينزع إلى التمسك بالمحافظة والاعتدال فى كل أمر من الأمور التى تتصل بالدين الاسلامى . فقد أثنى على باحثة البادية فى المقدمة التى صدر بها كتاب النسائيات لأنها فى دعوتها إلى الاصلاح اتبعت سبيلا معتدلا فى حدود الشرع.[٢] وهو فى هذا إنما يثنى على الخطة التى كان يعتقد صلاحيتها والتى كانت فى الواقع خطة جماعة الشيخ عبده جميعاً.

وهناك أمر آخر له دلالة على المثل العليا التى كانت ترمى إليها هذه الجماعة وعلى الجهود التى كانوا يبذلونها فى سبيل تحقيقها ، ذلك أنه كان لهذه الجماعة الفضل فى تحقيق مشروع إنشاء الجامعة المصرية الأهلية فى سنة ١٩٠٨ . فان إنشاء هذه الجامعة يرجع فى الواقع إلى جهود سعد زغلول وقاسم أمين وحفنى ناصف ولطفى السيد وغيرهم من أنصار الامام.

ويظهر أن مصطفى كامل كان قد سبقهم إلى التفكير فى إنشاء جامعة أهلية ، ولكنه صرف النظر عن ذلك فى سنه ١٩٠٥ لأن اللورد كرومر لم يكن يرضى عن هذا المشروع.

ويقول الدكتور هيكل إن مصطفى لما سمع وهو فى أوروبا بأن سعد زغلول وقاسم أمين أعلنا عن تشكيل لجنة لتأسيس جامعة مصرية أهلية احتج عليهما لأنه سبقهما إلى الفكرة فيجب أن يكون تنفيذها تحت رعايته.[٣]

وبعد أن تناوبت على تلك الجامعة حظوظ مختلفة أخذت الحكومة فى سنة ١٩٢٥ تنظمها من جديد واختارت لطفى السيد بك مديراً لها.[٤]

وكان فى مصر صحيفتان كبيرتان إسلاميتان تقودان لواء المعارضة . إحداهما جريدة اللواء التى كان يصدرها مصطفى كامل ، والثانية جريدة المؤيد وكان صاحبها الشيخ على يوسف الذى كان يمثل الرأى الاسلامى المحافظ.

---

(١) تراجم ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(٢) النسائيات ، مطبعة الجريده القاهره ١٣٢٨ — ١٩١٠ ، ص ٥.

(٣) تراجم ص ١٦٠ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٢٠٣ ومابعدها — العالم الاسلامى ج ١٦ (١٩٢٦) ص ٢٨٢ .

ومن العجيب أن مصطفى كامل مع إعجابه بالمدنية الأوروبية إعجابا تكرر ذكره فى كتبه ورسائله ، لم يكن فى دعوته الاجتماعية محافظاً فحسب ، بل كان واحداً من الرجعيين . (١)

أما الشيخ على يوسف (١٨٦٣ — ١٩١٣) فقد كان صحافياً ماهراً ، له دهاء يشوبه المكر أحياناً ، وقد رفع المؤيد إلى مقام الصدارة فى العالم العربى . (٢)

وقد أحاط الخديوى عباس الثانى جريدة المؤيد برعايته وشملها بحمايته فأصبح الشيخ على يوسف يسير فى ركاب الخديوى حيث سار ، ويخلص له إخلاصاً فاق إخلاص مصطفى كامل للجالس على العرش . (٣)

ووجه الشيخ على يوسف سياسة المؤيد فجعله بوقاً للدعوة إلى الرأى السنى المحافظ ، وكان فى نظر خصومه على الأقل يهيج دفين التعصب الدينى ، غير أنه كان صديقاً صادقاً للشيخ محمد عبده وللسيد رشيد رضا . وقد صحب الشيخ عبده فى الرحلة التى سافر فيها إلى الأستانة لأمر غير معروف . (٤) وفتح صدر المؤيد لنشر المقالات التى كتبها الشيخ محمد عبده فى الرد على هانوتو ، وكان يطلعه على دسائس السراى ، وحاول أكثر من مرة أن يصلح بين الشيخ عبده وبين الخديوى معتمداً فى ذلك على ما كان بينه وبين الخديوى من القربى وحسن الصلات . (٥)

ولن نحاول هنا أن نتقصى الخصائص التى ميزت تاريخ الأحزاب السياسية فى مصر منذ بداية القرن الماضى ، أو أن نبين بالتفصيل ما تناوبها من حظوظ مختلفة وما أصابها من تبدل أعضائها ، فقد أدى كل ذلك فى أغلب الأحوال إلى اضطراب أمورها وتبلبل شئونها . وربما كان ما ذكرناه عنها من قبل كافياً فى الدلالة على وجوه الاتصال التى وصلت بين تاريخ هذه الأحزاب وبين الحركة التى أنشأها الشيخ عبده .

---

(١) تراجم ص ١٥٣.

(٢) كانت تسمى تايمس الشرق انظر فى المؤيد الجديد مقالا بقلم لطفى السيد بك فى ٢٩ أغسطس سنة ١٩٣٠ .

(٣) ؛ تاريخ ج١ ص ٥٩٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤٨.

(٥) نفس المصدر ص ٥٩٤ انظر موقفه من الشيخ عبده فى المنار ج١٦ ص ٨٧٣ — ٨٧٨ وص ٩٤٧ — ٩٥٦ ، انظر أيضا الهلال ج٢٢ ص ١٤٨ — ١٥١ .

على أننا يجب أن نقرر أن واحداً من شيعة الشيخ عبده وحوارييه هو الذى برز بروزاً لا مثيل له فى الحياة السياسية الحديثة فى مصر .

كان هذا الزعيم سعد زغلول باشا الذى أصبح له بعد الحرب العظمى شهرة عالمية لأنه كان لسان البلاد الناطق الذى يدافع عن حقوقها ويفصح عن أمانيها .

وليس من غرضنا أن نفصل القول فى حيـــاة هذا الزعيم المشهور ، بل نريد فقط أن نعرض لما تدعو إليه الضرورة لايضاح الصلة التى كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده .

ولد سعد زغلول فى سـنة ١٨٥٩ ، فهو بهذا أصغر سناً من الشيخ عبده بنحو عشرة سنوات . وليس من الواضح أنه عند دخوله الأزهر ، كان الشيخ عبده قد أتم عهد تحصيله فيه وأخذ يقرأ للطلاب الذين التمسوا منه المعونة ، أو أن سعداً دخل الأزهر بعد أن أصبح الشيخ مدرساً فيه . على أنه يظهر أنه كان واحداً من تلاميذ الامام منذ بدء التحاقه بالأزهر ، (١) ثم حضر بعد ذلك دروس جمال الدين مع من حضرها من تلاميذ الامام ، ولـكنه كان فى أول عهده بالدرس فلم يكن مهيأً للاستفادة إلى حد كبير من الدروس العالية التى كان يقرأها جمال فى الفلسفة والتوحيد .

أضف إلى هذا أن حضوره هذه الدروس لم يطل عهده لأن جمال اضطر إلى الخروج من البلاد فى سـنة ١٨٧٩ . ومع هذا فقد أفاده اتصاله بجمال الدين فى نواحى أخرى؛ فنجاحه فى الخطابة السياسية إنما يرجع إلى المران الذى أخذه به جمال الدين . (٢)

أما صلة سعد بالشيخ عبده فكانت منذ أول أمره من أقوى الصلات . لم يكن كغيره تلميذاً فحسب بل كان مريداً . كان كالمبتدى فى طرق الصوفية يخضع إلى توجيه شيخه خضوعاً لا يشوبه شىء من التردد . وكان أيام طلبه للعلم فى حجر الامام وكنفه كولده لا كسائر تلاميذه ؛ فكان يستفيد من علمه وعمله ، ومن أخلاقه وشمائله ، ومن فصاحته وبلاغة كلامه ، فشب بين يديه كاتباً خطيباً ، أديباً سياسياً ، وطنياً إسلامياً .

ولما عهد إلى الشيخ عبـــده برياسة تحرير الوقائع المصرية اختار سعداً ليعاونه فى تحريرها بالرغم من صغر سنه ، فتمرن على الكتابة فى المسائل الاجتماعيـة والسياسية والاقتصادية التى أقلقت بال البلاد قبل الثورة العرابية وبعد شبوبها ، واطلع على جميع

(١) المنار جـ٢٨ ص ٥٨٤ وما بعدها — كتب ثلاث فى الصلات بين سعد والشيخ عبده.
(٢) نفس المصدر ص ٧١٠.

شئون الحكومة ، وتدرب على التحرير الأدبي تحت إشراف الأستاذ الامام ، ومهما بالغنا في تقدير الفوائد التي عادت عليه في كل هذه الميادين من صلته بالأستاذ الامام فاننا لا نوفي هذا الموضوع حقه .(١)

وكان سعد في أوائل عهده يسره الاعتراف بأنه من مريدي الامام الذي أصبح بحق من زعماء البلاد . وعند ما كتب إلى الشيخ عبده وهو في منفاه وصف نفسه وإخوانه بأنهم « معشر أتباعه ومريديه » ثم شكا من ضعف تولى فكره فقال « أما فكرى فقد تولاه الضعف من يوم أن صدع الفؤاد بالبعاد ، وتمثلت فيه بعد تلك الحقائق التي كنت تجلو مطالعها معان نعرفها أوهاما يضيق بها الصدر ، ولا ينطاق بردها اللسان ، مخافة فوات مرغوب ، أو لحاق مكروه مما تعلمون » ، ثم رجا إلى الأستاذ الامام أن يقويه بتواصل المراسلة ويختم خطابه فيقول « وفقنا الله لمتابعتك ، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك ، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك . ومحبها الصادق وإن لم تعرف قدرك والسلام» ويوقع « ولدكم سعد زغلول » .(٢)

بعد أن بارح الشيخ عبده البلاد . اشتغل سعد بالمحاماة ، ولم يلبث طويلا حتى بلغ قمة المجد في مهنته الجديدة ، ثم صار قاضياً في المحاكم الأهلية فستشاراً في محكمة الاستئناف ، وبرع في الخطابة وإقامة الحجة والاطلاع على القوانين ، واشتهر بدقته في التحقيق واستقلاله في الرأى وعدله في الاحكام .(٣)

وفي سنة ١٩٠٦ تقلد سعد زغلول نظارة المعارف العمومية ، واختير لهذا المنصب ليقضى على روح الثورة التي نشرها مصطفى كامل بتهييجه المتواصل بين تلاميذ المدارس ، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً وأصبح الاخلاد إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية ، وبذل سعد زغلول جهداً عظيما في هذا السبيل . وكان بعيد النظر في الاصلاحات التي أدخلها ولكنه لم يوفق كل التوفيق وإن كان قد نجح أكثر من أي مصرى آخر في أن أصبح هدفا لهجمات الوطنيين .(٤)

---

(١) المنار جـ٢٢ (١٩٢١) ص٥١٠ مقال بعنوان الطور الجديد للمسألة المصرية

(٢) المنار جـ٢٨ ص ٥٩١ — ٥٩٢ .

(٣) المنار جـ ٢٢ ص ٥١٠ — ربما كانت صلته بمصطفى فهمى باشا الذى كان رئيسا للنظار عهدا طويلا وصديقا للاحتلال من بعض العوامل التى أدت إلى سرعة رقيه .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٥٥ ، ١٩٣ .

ثم تقلد بعد هذا نظارة الحقانية ، ولما أنشئت الجمعية التشريعية فى سنة ١٩١٣ كان سعد أول وكيل انتخب لوكالة الجمعية .

ولسنا فى حاجة إلى أن نتكلم على ما سجله التاريخ بعد هذا ابتداءا من مطالبته فى سنة ١٩١٨ بالسماح له ولغيره من أعضاء الوفد المصرى بالسفر إلى أوروبا لعرض المسألة المصرية ومطالب المصريين على وزارة الخارجية البريطانية ، إلى أن توفى فى ٢٤ أغسطس سنة ١٩٢٧ ، فتلك الحوادث قد رفعته إلى أعلى درجات الشهرة والقوة ، وجعلت منه بطلا للاستقلال المصرى يحبه الشعب وتعبده الجماهير ، وقد أصبح هـذا معروفا لدى الخاصة والعامة حتى بات الكلام فيه من نافلة القول .

على أننا لا نستطيع ، بالرغم من تعمدنا الايجاز ، أن نغفل أمراً له أهمية خاصة : فهناك طور من أطوار حياته لابد من تسجيله ، هو تغير موقفه من الاحتلال البريطانى تغيراً تاماً ، فقد كان فى الجانب الاكبر من حياته العامة صديقاً للاحتلال صادق النية ، مخلص الرأى ، وعاون البريطانيين فى خطتهم التى أرادوا بها إصلاح الادارة ، واختياره لنظارة المعارف العمومية فى الوقت الذى كانت المدارس فيه منبع التهييج الوطنى ومستقره يدل على الثـــقة التى كانت الحكومة تضعها فيه ، أما دفاعه فى مجلس شورى القوانين سنة ١٩٠٩ عن اقتراحات الحكومة الخاصة بمد الأجل لامتياز قناة السويس مما أثار ثائرة الوطنيين وهاج معارضتهم القوية ، فقد كان شاهداً جديداً على ولائه .(١)

على أنه عند ما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع البريطانيين كان فى الواقع يسلك السبيل نفسه الذى سار عليه محمد عبده والذى أصبح مبدأ من مبادىء شيعته فيما بعد .

وقد قرر لورد كرومر فى تقريره السنوى عن سنة ١٩٠٦ أن سعداً من أقطاب شيعة الشيخ عبده الممتازين ،(٢) وأشار إليه فى الخطبة التى ألقاها عند خروجه من مصر فقال « لقد تعاونت مع سعد وقتاً قصيراً فقط ولكنى فى هذا الوقت القصير عرفت كيف أحترمه . » (٣)

يقول رشيد رضا « ثم إن سعداً دخـــل فى أطوار التفرنج فى معيشته وأفكاره الاجتماعية والقانونية ، وغلبت نزعته الوطنية المصرية عنده على فكرة الجامعة الاسلامية :

(١) الحقيقة عن مصر ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٣) مصر ص ٢٢٣ .

(التى كان يدعو إليها المنار) ، وظل يقول بأن المسلمين لا يرتقون ارتقاءا صحيحاً إلا بالاصلاح الدينى الذى كان يدعو إليه الحكيمان أستاذه وأستاذ أستاذه . » (١)

ومهما يكن من شيء فى أمر العوامل التى أدت إلى هذا التبدل فى موقف سعد وهى تتصل باعتبارات السياسة أكثر من اتصالها بالشئون التى تهمنا فى بحثنا هذا ، فانه مما لا شك فيه أن أقدر الرجال الذين عاونوا الانجليز من قبل قد أصبح ألد خصم لهم ؛ وانقلب مدافعاً عن أمانى البلاد ، قوى الشكيمة ؛ لا يلين ولا ينثنى عن المطالبة باستقلال بلاده استقلالا تاماً .

ولعلنا نكون قد ذكرنا ما فيه الكفاية لبيان أثر تعاليم الشيخ عبده وكيف عملت على إعداد أقدر زعماء مصر السياسيين فى العصر الحاضر وأكثرهم تميزاً وبروزاً ؛ ذلك الزعيم الذى نبت من أرض مصر وكان مصرياً لحماً ودماً .

على أن الحوادث التى تعاقبت على مصر وما طرأ على الأفكار السياسية من نضوج وتقدم قد عمل ؛ إلى جانب ما تحلى به سعد من الكفاية الوطنية والعلم والفضل ، على أن يكون له المقام الأول بين زعماء السياسة الموفقين . وكان استعداد الشعب لقبول زعامته عاملا من عوامل نجاحه لا يقل شأناً عما فطر عليه من الاستعداد الفطرى لزعامة الأمة . يقول رشيد رضا « ولولا ذلك لذهب استعداده كما ذهب استعداد أستاذه الذى كان أكبر من استعداده » . (٢)

الوضع الاجتماعى :

من أهم الأفكار الجوهرية التى برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات وتعليمهن تعليما لا يقل عن تعليم الذكور ، وإصلاح الحياة الاجتماعية والعادات التى تمس حياة المرأة فى البلاد الاسلامية . وكان الشيخ عبده وأنصاره يرون أن الاسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره ديناً أنزل للناس كافة فى شيء أكثر مما تتجلى فى تكريمه للمرأة والاعتراف بما لها من مقام . فالاسلام يقرر مساواة المرأة بالرجل فى جميع الأمور الجوهرية .

أما تعدد الزواج ، فمع أن القرآن قد جوزه فان ذلك كان لضرورات اجتماعية قضت

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٧١١.

(٢) المنار جـ ٢٨ ص ٧١٤.

به . على أنه قد فرض شروطا لتعدد الزواج وأحاطه بتحفظات . وفرض لزواج الرجل بأكثر من زوجة واحدة أن يكون قادراً على العناية بزوجاته جميعاً ، وأن يعطى كل واحدة منهن حقوقها فى عدل وإنصاف .

ويقال إن استحالة هذا العدل استحالة عملية تدل على أن قصد الشرع هو أن الزواج بواحدة هو الأصل وهو المثل الأعلى فى الحياة الزوجية. (١)

وقد جاءت الشريعة بأشياء أخرى تدل على أن هذا هو المراد ، فنى أحكام الوراثة مثلا إذا توفى الرجل عن أكثر من زوجة واحدة، فان ما يصيب زوجاته جميعا من الميراث إنما هو نصيب زوجة واحدة .(٢) وكثيراً ما يقولون إنه لما جهل الناس بمقاصد الكتاب ومراميه وفشا بينهم الجهل ، انتشر تعدد الزواج وكثر الطلاق لأتفه الأسباب فأفسد حياة المرأة الاجتماعية والخلقية فى بلاد الاسلام .

لابد إذن من إصلاح هذه الأحوال وأن تعدل الشريعة إذا لزم الأمر . وليس من شك فى أن توفير سبل التعليم للمرأة يهيئها لاحتلال مكانها الذى خصها به الدين الاسلامى . (٣)

كانت هذه هى دعوة الامام ، ولكن بقى لواحد من شباب أنصاره ومريديه أن يواصل الدفاع عنها . كان هذا الشاب قاسم بك أمين (١٨٦٥ — ١٩٠٨) وكان عند وفاته فى ٢٢ أبريل سنة ١٩٠٨ ما زال شاباً بالنسبة إلى غيره من أنصار الشيخ ومريديه . واتخذ قاسم من الدفاع عن حقوق المرأة ميداناً برزت فيه جهوده ، وأهاب بالرأى العام وحركه بمقالاته إلى حد لم يعرف من قبل .

وفى سنة ١٩٠٠ ظهر كتابه « تحرير المرأة » ثم أتبعه بعد عام أو عامين بكتابه الثانى الذى سماه « المرأة الجديدة » ؛ وقد دافع فيه عن كتابه الأول ، ورد على ما وجه إليه من نقد .

---

(١) تفسير جـ ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها (المنار جـ ١٢ ص ٥٧١ وما بعدها) سورة ٤ آية ٢ جولدزيهر ص ٣٦٠ — ٣٦٣ والمنار جـ ٢ ص ١٢٥ .

(٢) المنار جـ١٢ ص ٧٤١ تفسير سورة ٤ آية ١٤.

(٣) تفسير جـ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها — تعديل الشريعة ص ٣٦٣ وما بعدها — الطلاق ص ٣٨٣ ومابعدها — المبالغة فى الحداد ص ٤١٩ وما بعدها — فساد العلاقات الزوجية ص ٤٣٠ وما بعدها . . . الخ .

وقد ذكر المنار عند صدور هذين الكتابين أنهما أحدثا فى الرأى العام أثراً لم يحدثه أى كتاب آخر من الكتب الحديثة .(١)

وقد هوجم المصنف من جميع النواحى وأسىء إليه لأن الناس توهموا أن تعاليمه أو دعوته تهدم أسس الجماعة الاسلامية . وقد روى كاتب معاصر فى جريدة « السياسة » أنه درس مصنفات قاسم وما كتب فى الرد عليها فتبين له أن أكثر من ثلاثين كتاباً ورسالة وضعت لتفنيذ آرائه أو لمهاجمته فى شخصه :(٢) ولكن اسم قاسم يهتف به اليوم فى مصر باعتباره بطل النهضة النسائية الذى وضع أسسها وأقام بناءها .(٣)

كان قاسم أمين واحداً من أولئك الرجال القلائل الذين ناصروا الشيخ عبده ، وبادلوه الود ، ولم يطل أجلهم بعد وفاته . كان مستشاراً فى محكمة الاستئناف الأهلية ، وإلى جانب علمه بالقانون الذى درسه فى فرنسا ؛ قرأ مصنفات فى الأخلاق والاجتماع ، وعلم النفس وأشباه ذلك من المعارف .

وكان حكم المنار عليه أنه إلى رجال الفكر أقرب منه إلى رجال العمل ، وله نظرات فى الدين والاجتماع هى أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة .(٤)

على أن قاسماً قد استطاع أن يقف نفسه فى حماس ومثابرة على الغرض الذى استأثر بعطفه . ونستطيع أن نضرب المثل على انكبابه على العمل ومواصلته له بالجهود التى بذلها فى العامين الأخيرين من حياته عند ما كان وكيلا للجنة التى كانت تعمل على إنشاء الجامعة المصرية التى افتتحت فى ديسمبر سنة ١٩٠٨ ، أى بعد وفاته بزمن قصير .

كان قاسم فى أول عهده لا يهتم كثيراً بتعليم المرأة ، ولا بالاصلاح النسائى ، فلما اطلع على ما كتبه كاتب فرنسى من الملاحظات المهينة على حياة الأسرة المصرية ، وبخاصة ملاحظاته على الحجاب كتب بالفرنسية يرد عليه ، ويدافع عن الحجاب باعتباره من

---

(١) المنار جـ٤ (١٩٠١) ص ٢٠٦.

(٢) تحرير المرأة ، القاهرة . الطبعة الثالثة ص ١٩٤ وما بعدها — أعيد نشرها فى ملحق السياسة.

(٣) نفس المصدر ص ١٩٣ — من خطاب للسيدة هدى شعراوى زعيمة الحركة النسائية فى مصر ورئيسة الاتحاد النسائى المصرى الذى أنشىء فى سنة ١٩٢٣ .

(٤) المنار ، جـ١١ (١٩٠٨— ١٩٠٩) ص ٢٢٦ — ٢٢٧ فيه شىء من ترجمته أما تفصيلها فتجده فى مشاهير جـ١ ص ٣١٠ — ٣١٩.

حفظة الجماعة ، ونقد فى شدة وعنف ما فى الحياة الأوروبية من اختلاط وتفكك .(١)

ومنذ ذلك الوقت أخذ يقرأ المصنفات الأوروبية التى تناولت الكلام على صلة المرأة بالجماعة . وكان من نتائج هذا أن أيقن بأن تقدم مصر الحقيق فى الناحيتين الأدبية والمادية إنما يكون بالنهوض بالمرأة ، فكتب كتابه « تحرير المرأة » ، ووجه دعوته الاصلاحية إلى الطبقة المستنيرة فى البلاد ، تلك الطبقة التى كان يعتقد أنهـــا كانت تحس بالحاجة إلى الاصلاح . (٢)

وهو فى كتابه هذا يسلم بما قرره الشيخ عبده من أن للمرأة فى الاسلام مقاماً رفيعاً ، ويرى أن الانحطاط الذى آل إليـه أمر المرأة فى البلاد الاسلامية راجع إلى الأخلاق السيئة الموروثة عن الأمم التى دخلت فى الاسـلام ؛ وكان أكبر عامل فى استمرار هذه الأخلاق توالى الحكومات المستبدة فى البلاد الاسلامية . فلما ظلم الرجال أصبحوا بدورهم ظالمين للجنس الأضعف ، فالتعليم ضرورة أولية لرقى المرأة .

وقد تكلم قاسم عن التعليم وأثره فى وظيفة المرأة ومكانتها من حياة الأسرة وفى الجماعة كلها . وهو يقول : إن الجماعة المصرية خسرت خسارة لا تقدر لجهل نصف عددها أى النساء . « ومن ثم تبتدىء عيشة لا أظن أن الجحيم أشد نكالا منها . » (ص ٣٢) فالمرأة فى حاجة إلى التعليم لترقى أفكارها ولتتحرر من الخرافات . ويجب أن تتلقى التعليم الابتدائى فى بعض العلوم ، حتى تستطيع مواصلة دراستها على انفراد فى أى علم منها إذا أرادت ذلك فيما بعد .

ويرى قاسم أن الجواذب الخلقية والروحية ، وكذلك الجواذب الطبيعية والجسمية بين الزوجين ضرورية للحياة الزوجية السعيدة . ولابد من أن يربى عقل المرأة وخلقها أيضاً لكى تحسن تدبير منزلها وتربية أبنائها .

إن هذه الآراء تعد من نافلة القول بالنسبة للفكر الغربى ، وهى أيضاً كذلك بالنسبة إلى قادة التعليم فى مصر فى العصر الحاضر . ولكنها عند ما نادى بها قاسم كان الرأى العام فى مصر يعتبرها آراءاً شاذة ، ثائرة على المألوف ، لأنه حينذاك لم يكن يعطف على تعليم البنات أو يميل إليه .

---

(١) كتب رده بعنوان « المصريون : رد على الدوق داركور » وانظر « باحثة البادية بحث انتقادى » الآنسة مى مطبعة المقتطف مصر سنة ١٩٢٠ ص ١٢٩ .

(٢) المنار جـ ١١ ص ٢٣٨ .

وكان ما كتبه فى الدعوة إلى نبذ الحجاب هو الذى أثار عليه أشد عواصف الاحتجاج . ولكنه لم يدع إلى إبطال الحجاب فى الحال ، بل كان فى الواقع يدافع عنه ويعتبره ركنا من أركان الآداب التى يجب التمسك بها ، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقا على ما جاء فى الشريعة الاسلامية ، وهو على ما جاء فى تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس لما عرض لهم من حب المغالاة والمبالغة فيما يظنونه عملا بالأحكام .

وقد ذهب قاسم إلى أن الحجاب لايقوم الأخلاق ولا يحفظها ، بل هو على نقيض هذا يدفع النفوس إلى الاعتقاد بأن القصد الوحيد من اجتماع الجنسين هو لأغراض شهوانية . وكان يرى أن عزلة البنات وهن فى سن البلوغ ، حين ينبغى أن يختلطن بغيرهن ويتعلمن منهم ، تضر بهن . وأن إلقاء النساء فى أحضان الخمول والكسل فيه مفسدة لأخلاقهن ، فيجب أن يسمح للنساء والبنات بحرية الاختلاط فى المجتمع العام ، وأن يقمن بنصيبهن من الاشتراك فى الأعمال الخيرية والاشتغال بالأمور العامة .

ويدعو قاسم أمين ، فى كلامه عن الزواج وحياة الأسرة : إلى تعليم المرأة تعليما يصحبه ما يناسبه من تبدل العادات الاجتماعية وتعديل قوانين البلاد ، حتى تسمو نظرة الناس إلى الزواج وتقديرهم لحياة الأسرة أكثر مما أصبح عليه الأمر فى كتب الشرع . ولكى يتحقق توافق مشارب الزوجين فى التفكير والخلق والانجذاب المادى . « والجاذبية الجسدانية » ينبغى أن يسهل للمرأة والرجل سبل التعارف قبل الزواج ، وأن يكون للمرأة حق مساو لحق الرجل فى اختيار شريكها فى الحياة .

ثم يحمل على تعدد الزواج لما ينطوى عليه من إفساد لحياة الأسرة ، وينهج نهج الشيخ عبده فى الدفاع عن الزواج بزوجة واحدة لأنه يرى أن هذا هو المثل الأعلى للزواج .

ويقرر أيضاً أنه لابد من إصلاح قوى لنظم الطلاق ، فان الديانة المسيحية تطالب الناس بالكمال المطلق ، وهذا أمر لم توفق الحكومات إليه ولا الكنيسة نفسها . ولكن الطلاق فى مصر سهل جداً وكثير الوقوع ، ويرجع هذا إلى أن بعض مذاهب الفقه تقرر أن الطلاق يقع ثلاثا بكلمة يلفظ بها الزوج ، توفرت نيته فى الطلاق أم لم تتوفر . ويرى قاسم أنه لابد من توفر النية فى الطلاق . ويقترح أن يسن قانون ينظم إجراءاته ، ولا يقع الطلاق بموجبه إلا أمام القاضى وبحضور شهود ، وأنه لابد من أن يسبق الطلاق السعى فى الصلح والتوفيق بين الفريقين .

وقد دعا قاسم إلى أن يكون للمرأة أيضاً حق الطلاق ؛ وهذا أمر تنكره بعض مذاهب الفقه كل الانكار .

لما توفى قاسم كانت ثورة الغضب التى أثارتها كتبه ما زالت قائمة عليه ، ويقول كاتب نشر رأيه فى جريدة السياسة وقد أشرنا إليه من قبل : إننا لا نزال نرى بعض الذين لا يرضون عن آراء قاسم أمين ، ولكن عدد من يعتقدون أنه كان على صواب فى دعوته يزداد باستمرار ، وفى الحق لقد أقامت تعاليم قاسم أمين ثورة فكرية فى البلاد .

ويقول الدكتور هيكل :

« ومع أن قاسما لم يمت إلا من عشرين سنة . فلو أنه بعث اليوم ، ورأى من آثار دعوته هذا التعليم الاجبارى للبنين والبنات ، وهذه النهضة النسوية العظيمة فى مختلف جوانب الحياة ، وهذه الحرية النسبية التى تتمتع بها المرأة ، وهذا الاصلاح فى التشريع للأحوال الشخصية ، ما تم منه وما يوشك أن يتم ، إذن لأخذته الدهشة ، ثم لانقلبت دهشته اغتباطا ، أى اغتباط بهذه الآثار ، ثم لعقب سروره أسف على ما اضطر إليه فى كتبه من محافظة ألزمه إياها روح عصره الجامد . » (١)

ثم يقول : « وكل ما يمكن لقارىء كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » أن يقف عنده اليوم فى شأن برنامجه ، ما اضطر إليه من تحفظ يجعل أهل هذا الجيل يرون صيحة قاسم التى كانت يوم ظهرت قوية مرعبة أن هزت أركان عادات أهل عصره لا تزيد اليوم على أنها صورة للآراء والعادات المتداولة ، ونسخة من ألوف ما يكتب من نوعها . وما يزيد أكثر الأحيان فى تقدمها وسبقها . » (٢)

وكذلك كانت آراء قاسم أمين فى العلم وفى الأدب سابقة لعصره ومتقدمة عليه . على أننا لن نعرض لبيان هذا بالتفصيل ، وإنما نكتفى بالاشارة إلى أنه كان يرمى بانشاء الجامعة إلى أمر أشد خطراً ؛ هو إحداث ثورة فى اللغة والأدب كالثورة التى أحدثها كتاباه فى تعليم المرأة وفى نبذ الحجاب . (٣)

وقد وجدت دعوة قاسم لاصلاح حال المرأة فى مصر مؤيداً ونصيراً من ناحية لم

---

(١) تراجم ص ١٦٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٩ — ١٧٠ و ص ١٧٤ — ١٧٧ .

تكن متوقعة . فقد قامت « ملك حفنى ناصف » (١٨٨٦ — ١٩١٨) ، ومرجل الغضب على قاسم وكتبه مازال يغلى ؛ وأخذت تكتب عن حقوق المرأة وتتحدث عنها ما بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩٠٩ .

كانت ملك إحدى بنات حفنى ناصف وهو من شيعة الشيخ محمد عبده ومن أفاضل رجاله ، وقد نشأ ابنته ورباها على الأساليب والآراء التى كانت تأخذ بها هذه الجماعة فى تفكيرها الراقى الحر . وبعد أن تلقت تعليمها الابتدائى فى عدة مدارس ابتدائية دخلت المدرسة السنية للمعلمات فى سنة ١٨٩٣ وحصلت فى سنة ١٩٠٠ على شهادة الدراسة الابتدائية ، وهى أول سنة سمح فيها للبنات بأن يتقدمن لامتحان الشهادة المذكورة ، ثم واصلت دراستها فى القسم الثانوى وحصلت على الدبلوم فى سنة ١٩٠٣ ، واشتغلت بعد ذلك بتعليم البنات فى مدارس الحكومة .

وفى سنة ١٩٠٧ تزوجها عبد الستار الباسل بك ، وهو من أسرة ذات نفوذ ومجد عربى قديم . فاتخذت ملك من هذا الزواج اسمها المستعار « باحثة البادية » . وتوفيت مأسوفا عليها فى ١٧ اكتوبر سنة ١٩١٨ (١) . وأقيم لتأبينها حفلة رأسها وزير المعارف وحضرها أفاضل المصريين وأهل الرأى فيهم .

ولم يكن الرجال ذوو الآراء الجديدة المتقدمة هم الذين أبنوها فحسب ، بل عدد مناقبها أيضاً بعض المحافظين من طبقة الشيوخ . وأقيمت حفلة الذكرى السنوية الأولى لوفاتها فى الجامعة المصرية برياسة السيدة هدى هانم شعراوى وذكرت باحثة البادية فى الحفلتين خير ذكر وأثنى عليها أطيب ثناء ، وقيل فى تعديد مناقبها ما لم يقله الناس فى مصر عن امرأة من قبل. (٢)

وتدل مجموعة مقالاتها وخطبها على أنها لم تتردد فى تناول كثير من المسائل التى جعلتها كتب قاسم أمين موضوعا للجدل الحاد العنيف ، فمن بين ما كتبت مقالات فى أمثال المسائل الآتية :

« رأى فى الزواج وشكوى النساء منه ، الحجاب أم السفور . مدارسنا وفتياتنا : تربية البنات فى البيت والمدرسة ، الزواج ، تعدد الزوجات ، سن الزواج ، طلاء الوجوه ... الخ »

---

(١) باحثة البادية ص ١٢ و ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨١ و ١٨٤ .

وقد حللت فى مقالتها عن « مبادىء النساء » أخطاءهن ووجوه ضعفهن التى تساعد على شقاء الأسرة وفشل الزواج ، ثم كتبت مقالا آخر عن مساوىء الرجال وناقشت فى مقالات أخرى بعض العوامل التى تجعل الرجل يضيع تأثيره الحسن فى أسرته ، وبينت مساوىء تزويج الأختين لرجل واحد . وغير ذلك من المسائل الخاصة بحياة الأسرة .

وردت فى بعض خطبها على اعتراضات الرجال على تعليم المرأة . وبينت مقدرة النساء وكفايتهن ، حتى فى الفروسية والحرب والسياسة وغير ذلك ، إذا أتيحت لهن الفرصة ، وطالبت بأن يسمح للنساء بالاشتغال بأى عمل من الأعمال المفيدة فى أوقات فراغهن وأن يكون لهن الحق فى ممارسة المحاماة والطب وغير ذلك من المهن .(١)

وكانت تود أن يصدر تشريع يتضمن آراءها فى هذه الشئون ، وهى تتلخص فى النقط العشرة الآتية :ــ

١ ــ تعليم البنات الدين الصحيح ، أى تعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

٢ ــ تعليم البنات التعليم الابتدائى والثانوى وجعل التعليم الأولى إجباريا لجميع الطبقات .

٣ ــ تعليم البنات التدبير المنزلى علما وعملا ، وقانون الصحة وتربية الأطفال والاسعافات الطبية الوقتية .

٤ ــ تخصيص عدد من البنات لتعلم الطب بأكمله وكذلك فن التعليم حتى يقمن بكفاية النساء فى مصر .

٥ ــ إطلاق الحرية فى تعلم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد .

٦ ــ تعويد البنات من صغرهن الصدق والجد فى العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل .

٧ ــ اتباع الطريقة الشرعية فى الخطبة فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم .

٨ ــ اتباع عادة نساء الأتراك فى الأستانة فى الحجاب والخروج .

٩ ــ المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الامكان .

---

(١) النسائيات ص ٩٥ وما بعدها .

١٠ — وكتبت النقطة العاشرة هكذا : على إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا . (١)

ومن الواضح أن باحثة البادية تأثرت تأثراً بعيد الفور بآراء قاسم أمين ، وكانت تأتم به وتهتدى بهداه بالرغم من قولها فى إحدى قصائدها إنها لا تنتمى إلى مذهبه ، ولعلها قصدت بقولها هذا أنها لم تكن تذهب إلى المدى الذى ذهب إليه .

وتقول الآنسة « مى » فى المقابلة بين قاسم وباحثة البادية (٢) : « إنه إنكار يدل أيضاً على أنها لم تنصفه ، ولا أجرأ أن أقول إنها لم تفهمه ، وكيف أجرأ على ذلك وأنا أعتقد على رغم منى بأن تأثيره فيها كان عظيما ، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة إلا لأن قلمه أوحى إليها ، مهيئا لها فى النفوس سبيلا ، وواضعاً فى الأفكار قابلية واستعداداً . إنها لمست مثله نقطاً معينة ، وارتأت إصلاحها تقريباً على الوجه الذى يطلبه . . . فهى ابنته بالفكر والجرأة ، وتلميذته فى المناداة باصلاح شئون النساء ، ولا ينفى ذلك ما بينهما من خلاف زهيد . » (٣)

كانت باحثة البادية أشد محافظة من قاسم أمين ، وتقول الآنسة « مى » فى ذلك : « إنها كانت تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآداب المستحدثة . وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء ، لتتثبت من أنها تابعة السبيل الذى يربط الأمس بالغد ، وكلما جاءت بتبديل فى النصوص الاصطلاحية حاولت سبكه فى قالب الاعتدال مع مراعاة العادة المألوفة ما أمكن .

إلا أنك حينما تسمعها صارخة ، كثيراً ما تظن أنها تفعل ذلك لتؤكد لك أنها غير خائفة ، ولك أن تقدر كذلك أنها تصرخ لتسمع صوتاً إنسيا ، وإن كان صوتها يبعد عنها الرعب والوجل فى وحدتها الفكرية ، أما قاسم فلا يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش . » (٤)

وتبدو محافظة باحثة البادية على أقوى صورها فى كلامها على إبطال الحجاب ، فان قاسماً لم يدع إلى نبذه فى الحال بل كان مثلها يرى أنه لابد من انقضاء عهد تتعلم فيه البنات قبل نبذهن الحجاب ، على أنه كان يدعو إلى إطلاق حرية الاختلاط الاجتماعى بين الجنسين اختلاطاً أعظم مما كان يسمح به العرف والأفكار السائدة فى ذلك الوقت ، أما باحثة

---

(١) النسائيات ص ١١٧ — ١١٨ .

(٢) باحثة البادية ص ١١٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٥ .

البادية فكانت لا توافق على إبطال الحجاب ولم يكن هذا لدوافع دينية أو عوامل اقتصادية، ولكنها كانت ترى هذا الرأى لأسباب اجتماعية. فقد كانت تذهب إلى أن إبطاله يؤدى إلى حرية فى الاختلاط بين الجنسين اختلاطا كبيراً، وكانت ترى أن هذا الأمر غير مرغوب فيه.

تقول الباحثة: « متى عرفنا الطبقات المختلفة فى المجتمع، وقارنا بين درجة اختلاط النساء فى كل طبقة برجالها، علمنا تماماً أن الأكثر اختلاطاً هن الأشد فساداً. » (١)

وكان قاسم أمين وباحثة البادية يقولان معاً بضرورة التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج، ولكن بينما كان قاسم يرى أن يكون للاختلاط فرص غير مقيدة حتى يكون التعارف طبيعياً، كانت باحثة البادية ترى أن اجتماعين أو ثلاثة تكفى لأن يقف الواحد على أخلاق الآخر، ولأن يشعر الواحد باجتذاب دم الآخر له أو لا، ويمكن الوقوف على بقية أحوالها بسؤال أسرتى الزوج والزوجة (٢).

وفى سنة ١٩١١ تقدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصرى بمطالب النساء وهى تتمثل فى النقط العشرة التى ذكرناها من قبل. وطالبت بحق النساء فى التعبد بالمساجد، وبالتعليم الاجبارى للذكور والبنات، وبأن يكون للنساء ما للرجال من فرص التعليم فى المدارس الفنية، وطالبت أيضاً باصلاح شئون الزواج والطلاق وغير ذلك من المسائل. (٣)

ورفضت هذه الاقتراحات حينذاك (٤)، ولكن صاحبتها واصلت الكفاح فى سبيلها

---

(١) النسائيات ص ٩٠.

(٢) نفس المصدر ص ١١١.

(٣) العالم الاسلامى جـ ٢١ (١٩٢٦) ص ٢٧٧ وما بعدها.

(٤) قدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصرى اقتراحات عدة واشتركت مع غيرها فى اقتراحات أخرى مثل إنشاء ادارة للمعارف الأهلية تضم شتات المدارس الأهليه و تقوم بالتعليم الوافى بحاجات القطر ومثل السعى فى جعل التعليم الابتدائى إجباريا وبالمجان للذكور والأناث ووجوب نشر التعليم العملى من صناعى وزراعى وتوسيع نطاق مدرسة الممرضات وتعليم الطب للنساء اسوة بالرجال وتعليم المرأة التفصيل والتطريز وخدمة المنزل وتربية الأطفال وإنشاء مدرسة لذلك ومحو البدع والعادات السيئة كالأذكار القبيحة والاسراف فى المآتم والأفراح وخروج النساء لتشييع الجنازات ومبيتهن فى المقابر والاسراف الزائد فى تشييد القبور والأحواش و إيجاد المستشفيات الخيرية والصيدليات فى كل مركز من مراكز المديريات وتعضيد النقابات الزراعية وتعميمها وهذه الاقتراحات وافق عليها المؤتمر بالاجماع وأحالها على اللجنة التنفيذية ولكنه رفض لباحثة البادية اقتراحات أخرى مثل اعطاء الحرية للنساء لسماع الوعظ

واستمرت تناضل مناضلة تنشد بها الاصلاح بالرغم من أنها قبل وفاتها بقليل خفت قلمها لأنها كما قالت كانت يائسة من إمكان تحقق أى شىء ولم تكن تعرف أى السبل تسلك.(١)

ويجب أن لا تستنتج مما ذكرناه أنه لم يعمل شىء فى سبيل المرأة قبل هذا الزمن؛ فتعليم البنات مثلا لم يكن عند ذاك بالأمر الجديد فى مصر، إذ أنشأت بعثات المرسلين الأمريكيين فى سنة ١٨٦٥ أى قبل قاسم وباحثة البادية بزمن طويل، أول مدرسة للبنات فى مصر.

وفى سنة ١٨٧٣ أنشأ الخديوى اسماعيل باشا أول مدرسة حكومية لتعليم البنات. على أن الاعتراف للمرأة بحقوقها اعترافا يقر به الجميع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لنضوج يستغرق وقتاً طويلا. وقد عمل فى سبيله قاسم وباحثة البادية وسلك كل منهما طريقه الخاص.

وتقول الآنسة «مى»: «إنه يصعب جداً تعيين هذا الأثر، ولكنا لا نستطيع أن نتصور كيف تكون الحالة لو لم يحيا ويكتبا.» (٢)

وليس هناك من شك فى أن الحركة النسائية الحاضرة فى مصر التى تعترف بفضل قاسم أمين وتدين بزعامته، إنما هى صدى لدعوته ونتيجة من نتائج جهوده. ففى مصر الآن ثلاثة اتحادات رئيسية للنساء، ولكل منها صحيفته. وقد نشر الاتحاد النسائى المصرى الذى أنشىء فى ٢٦ مارس سنة ١٩٢٣ برياسة السيدة هدى هانم شعراوى برنامجاً للاصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية يتضمن المطالبة بمساواة المرأة بالرجل؛ وإصلاح قوانين الزواج، ورفع سن زواج البنت إلى ست عشرة سنة، والعناية بالصحة العامة، والاهتمام برعاية الاطفال. (٣)

فى المساجد والصلاة فيها أسوة بالتركيات والمسيحيات واليهوديات والسعى لدى الحكومة لمنع تعدد الزوجات بلا ضرورة — انظر مجموعة أعمال المؤتمر المصرى الأول طبعة بولاق سنة ١٩١١ ص ١٨٠ — ١٨٥ (المعرب)

(١) باحثة البادية ص ١٥٣ — ١٥٤.

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤.

(٣) مصر صفحة ٢٨٨ وراجع أيضا المقال المنشور فى المجلة الأسيوية عدد ابريل سنة ١٩٢٨ ص ١٨٨ وما بعدها بعنوان «حركة النساء فى الشرق الأدنى والشرق الأوسط والمقال المنشور عن هدى هانم شعراوى فى مجلة (المرأة المواطنة)، سبتمبر ١٩٢٧ وانظر مذكرات خالدة أديب، لندن ١٩٢٦ للوقوف على حركة المرأة فى تركيا.

المدافعون عن الدين :

إن الأصول التي قامت عليها دعوة الشيخ عبده كان من أهمها أن الاسلام الصحيح أو بعبارة أخرى ، الاسلام بعد إصلاحه ، هو خير الأديان من جميع الوجوه وأكثرها صلاحية للعصر الحاضر . كان من نتائج هذه القضية الأولية أن أخذ أنصاره يعملون على إظهار صلاحية الاسلام في كل مناسبة ؛ وقد أظهروا في هذا كفاية عظيمة ومقدرة على الابتكار ، ولم يجدوا صعوبة ما في التوفيق بين نصوص القرآن وغيره من المصادر الأساسية في الاسلام وبين أكثر الآراء العلمية تقدما في العصر الحاضر .

وقد اكتفوا أول الأمر بملازمة الدفاع ؛ ولكنهم نقلوا الميدان بعد هذا إلى معسكر المسيحيين ، فقد استخدموا طرائق النقد العلمية الحديثة التي ذاعت في أوروبا وأمريكا واستغلوا ما وصل إليه العلم الغربي من نتائج ؛ وما كتب في الغرب من مصنفات اشتملت على مهاجمة الملاحدة وأصحاب النظر العقلي لأصول المسيحية وعقائدها وطقوسها .

وقد ضربنا لك الأمثال بما كتبه محمد عبده ورشيد رضا في مجلة المنار . وينبغي أن نذكر الآن رجلا كان أنشط الناس في هذا الميدان إلى أن توفي في سنة ١٩٢٠ .

كان هذا الرجل الدكتور محمد توفيق صدقي (١٨٨١ — ١٩٢٠) الذي كان طبيبا في سجن « طره » القريبة من القاهرة . وكان الدكتور صدقي عند ما كان طالبا يدرس الطب ؛ قد بدأ في دراساته الخاصة التي جعلته يعني عناية عظيمة بما كتب في الدفاع عن الدين .

كان يقرأ ما كتبه المبشرون المسيحيون من الجدل في دين الاسلام ؛ فثارت في نفسه شبهات كثيرة ، وقرأ المنار فوجهه إلى دراسات معينة كان يبدو له فيها بريق الأمل في الخلاص من هذه الشبهات . وأفضى به هذا إلى الاقبال على نوع من القراءة والدرس تحت إرشاد رشيد رضا . وانتهى به الأمر إلى التسليم تسليما لا مثيل له بدين الاسلام كما صوره الشيخ محمد عبده .(١)

ويصف الدكتور صدقي عقيدته في هذا الدين فيقول :

« إنه الاسلام القائم على البرهان العقلي ، والذي يتكون من الطاعة والاستقامة

---

(١) المنار جـ ٢١ ص ٤٨٣ وما بعدها .

والصلاح الفردى والاجتماعى » . (١)

وظهرت نتائج هذه الدراسة فى سلسلة من المقالات نشرها المنار بعنوان « الدين فى نظر العقل الصحيح » ثم طبعت بعد هذا فى كتاب مستقل . (٢)

ويقول محمد رشيد رضا إن أغلب آرائه فى الدين والنبوة والقرآن مستمدة مما كتبه الشيخ محمد عبده ، أما دراسته للكتب الاسلامية والمصنفات العربية فكانت بارشاد من رشيد رضا . ويتجلى الاسلام فى مقالات توفيق صدقى باعتباره آخر الأديان وأكملها .

ويبدو ضرب آخر من ضروب دراساته فى المقال الذى كتبه عن « الفلك والقرآن » (٣) فقد تناول فيه الكلام على علم الفلك الوصفى ، وعرض للأرض والكواكب ومداراتها ، والنجوم الثابتة والكواكب السيارة وغيرها فى شكل تعليمى يفيد القارىء . وهو يدلل فى مقاله على أن تعاليم القرآن تتفق مع ما وصل إليه العلم الحديث ، فقد ورد فى القرآن أن هناك مجموعات من الكواكب تربط بينها قوة الجاذبية ، وهذه حقيقة يدعى الأوروبيون أنهم مكتشفوها مع أن القرآن قد سبقهم إليها ، وتلك معجزة من معجزات القرآن الظاهرة . (٤)

يقول الدكتور صدقى إنه عند نهاية العالم ستتراخى قوة الجاذبية التى تربط الأفلاك معاً ، وستتناثر النجوم كما ورد فى القرآن (سورة ٨٢ آية ١ ، وسورة ٨٤ آية ١) (٥)

ويذهب الدكتور صدقى إلى أن السموات السبع التى يكثر ورودها فى القرآن هى الأفلاك السبعة ؛ لأن السماء فى اللغة هى كل ما يعلو الانسان أو يرتفع عن رأسه . وقيل فى السموات إنها طبقات بعضها فوق بعض ؛ وذلك لأن مدار كل واحدة منها فوق مدار الأخرى . (٦)

---

(١) المنار جـ ٢١ ص ٤٩٤ .

(٢) ظهرت أولا فى المنار جـ ٨ سنة ١٩٠٥ ثم طبعت أول مرة قبل وفاة الدكتور صدقى وطبعت للمرة الثانية فى سنة ١٣٤٦ — ١٩٢٧ .

(٣) المنار جـ ١٤ ص ٥٧٧ — ٦٠٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٨٥ .

ولما كان نظامنا الشمسى يدور حول فلك معين لا نعرف كنهه على وجه التدقيق فمن الواضح أن الأفلاك الأخرى تدور أيضاً حول كوكب ثابت ، وليس بعيداً أن تكون كل هذه الأفلاك تدور حول مركز واحد مشترك بالنسبة للجميع يجذب الكل ويديره ويضبط نظامه ، ذلك المركز هو العرش أو كرسى السموات والأرض .

ويرى الدكتور صدقى أن هذا المركز هو على الراجح الذى وصفه القرآن بأنه « عرش الله » ، ويشبته فى مكانه قوى خاصة جعلها الله فيه ولسنا نعرف طبيعتها ولكن القرآن يقول فيها « إنها الملائكة الثمانية التى تحمل العرش » (سورة ٥٩ آية ١٥ وغيرها) .

ونجد كذلك فى مقال الدكتور صدقى الشىء الكثير من الابتكار الشيق فى التوفيق والتأويل ولكنا نكتفى بما ذكرناه .

وقد سخر الدكتور صدقى قلمه فى ميدان آخر ، هو ميدان الجدل ضد المسيحية ، فظهرت له مقالات كثيرة فى المجلدين الرابع عشر والسادس عشر من مجلة المنار ، ثم طبع بعض هذه المقالات على انفراد ، وكان بعضها مرآ لاذعا حتى أثار ، كما يقول المنار ، ثائرة الهيئات التبشيرية فاحتجت عليها لدى السلطات ، ومنع الدكتور صدقى من أن يكتب أمثال هذه المقالات . وقد أعلن المنار بعد هذا أنه سيتبع فى مقالاته خطة أكثر مسالمة .

وقد تناول الدكتور صدقى فى إحدى مقالاته الكلام على عقيدة « الصلب والفداء » . (١) وهو يمثل الرأى الاسلامى الذى يقول إن يهوذا الاسخريوطى صلب بدل المسيح ، ويؤيد الدكتور صدقى هذا الرأى بعبارات أخذها من الانجيل المنسوب إلى برنابا ومن أقوال بعض الفرق من المسيحيين الأولين ؛ أمثال السيرنثيين والكربوكراتيين ، وبسط الكلام فى أدلة الأناجيل وفندها .

وقد كتب الدكتور صدقى كتابا آخر سماه « نظرات فى كتب العهد الجديد والعقائد النصرانية » ، (٢) وناقش فيه مناقشة مستفيضة الاستنتاجات المقتبسة من أسفار العهد الجديد والشواهد الخارجة عنها . (٣)

---

(١) عقيدة الصلب والفداء — تأليف محمد رشيد رضا ؛ مطبعة المنار ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) مطبعة المنار ، ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٢٩٤ .

(٣) كالشواهد التاريخية واللغوية والاقليمية وغيرها مما لم يرد فى العهد الجديد نفسه وانما يعتمد عليها فى تحقيق أسفاره (المعرب) .

وهو يعلق كذلك تعليقاً كبيراً على الاختلافات الموجودة بين انجيل يوحنا وبين الأناجيل الثلاثة الأخرى ، ويقول إن الجزء الأكبر من أسفار العهد الجديد من وضع بولس الذى كانت بينه وبين غيره من الرسل عداوة ، وفى الكثير مما قرره تناقض ومغالاة . وكان بولس نفسه فريسة لنوبات من الغيبة [١] ، وإذا صح هذا فهو يفسر اسطورة تحوله إلى النصرانية والرؤيا التى كان يراها .

وفى كتاب الدكتور صدقى اعتراضات أخرى عديدة ضد أسفار العهد الجديد بناها على أسس فقهية ، وكان من بينها بعض العبارات التى وردت فى الانجيل والتى تشعر بأن علم يسوع محدود ، ويستند الدكتور صدقى عليها فى نفى ألوهيته .

هذا إلى أن شخصية يسوع نفسها لم تسلم من عدة آراء أخرجتها عن صورتها المثلى .

وقد ذكر الدكتور صدقى أن هناك تحريفات فى النصوص ؛ مثل التضارب فى تحديد الساعة التى وقع فيها الصلب ، وأخذ يتبسط على هذا النمط فى التدليل على أن العقيدة النصرانية عقيدة خاطئة ولا يقبلها العقل ، وأن نصوص الانجيل الذى ترتكز عليه تلك العقيدة فيها تحريفات وشكوك .

أما محمد فريد وجدى (١٨٧٥) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده ، كتب كثيراً فى نصرة الدين والدفاع عنه وإن كان يبدو أنه وجه التفاتاً خاصاً إلى الدراسات الاجتماعية ، ولهذا نجد مجلة الهلال وهى أكبر المجلات الأدبية العربية ، تذكر أنه واصل القراءة والدرس نحو ثلاثين عاماً ثم تقول وربما كان فريد وجدى فريداً فى معرفته للجانب الاجتماعى من الحياة المصرية [٢]

وقد ظهر أهم المصنفات التى وضعها لنصرة الدين والدفاع عنه فى سنة ١٨٩٩ وهو « كتاب المدنية والاسلام » .

وقد أثنى رشيد رضا على هذا الكتاب ثناء عظيما وهو يقول إنه لا يسبق كتاب المدنية والاسلام فى بيان التعاليم الدينية فى قالب حديث إلا رسالة التوحيد التى وضعها الشيخ محمد عبده . ويبين بعض المسائل التى نهج فيها فريد وجدى نهج الأستاذ الامام لا فى أسلوبه فحسب بل وفى طريقة تناوله للموضوعات التى كتب عليها . [٣]

(١) حالة كالاغماء يكون الانسان فيها غائبا عن نفسه وعن الخلق ويشهد فيها عالم الحق – انظر تعريفات الجرجانى (المعرب)

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ .

(٣) المنار جـ ٢ ص ١١٠ – ١١١ .

وقد ذكر الدكتور محي الدين فى الكتاب الذى وضعه عن تاريخ التجديد فى تركيا أن فريداً هو أحد أولئك المصريين الذين يظهرون الصلة بين الاصلاح التركى وبين النهضة الدينية التى أنشأها فى مصر الشيخ محمد عبده . (١)

ويمكننا أن نقول إن فريد وجدى يميل إلى الجانب المحافظ ؛ وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة الذى وضعه قاسم أمين . (٢)

وقد صنف فريد وجدى دون أن يعاونه أحد دائرة معارف القرن العشرين ، وأصدر منها عشرة أجزاء ، وكتب كثيراً من الكتب التى تعالج بعض المواضيع العلمية والفلسفية .

وبدأ فى سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجديات كانت تشتمل على مقالات أدبية فى شكل حوار على ألسنة الطيور وغيرها ، ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارى . وقد صدر من هذه الصحيفة سبعة عشر عدداً فقط آخرها ما صدر فى ١٥ أبريل سنة ١٩٢٢ . (٣)

أما الكتاب الذى صنفه للدفاع عن الدين وسماه المدنية والاسلام فقد كتبه أولا بالفرنسية ثم نقله إلى اللغة العربية . (٤) وقد أراد به تفهيم الأوروبيين « حقيقة الدين الاسلامى وماهيته ، وإثبات أنه ضامن للانسان نيل السعادتين وكافل له راحة الحياتين . أما وجه كونه ضرورياً لا مناص منه ، فهو أن الغربيين أصبحوا بجدهم ونشاطهم أصحاب السلطان والنفوذ على معظم العالم الاسلامى ، وما داموا جاهلين بحقيقة الاسلام ومعتقدين ما يهذى به بعض كتابهم ضده ، فانهم لا يستطيعون أن يروا فى ديانة محكوميهم إلا عبأ ثقيلا على عقولهم ، وحملا مضنياً لمداركهم ، فلا يقرونهم عليه إلا احتراماً لعواطفهم فقط راجين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بتهذيبه فى المستقبل » . (ص ٦)

ثم يقول : « إن الأوروبيين معذورون فى تصديق التهم ضد الاسلام والمسلمين ، ولهم الحق فى العمل ضدها ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلا البدع التى

---

(١) الاتجاه الثقافى عند الأتراك المحدثين ، صفحة ٦٤ ويذكر المؤلف من المصريين كذلك الشيخ عبد العزيز بك جاويش وعبد الملك بك حمزه .

(٢) معجم المطبوعات لسركيس ، عامود ١٤٥١ — ١٤٥٢ ، « المرأة المسلمة » رد على المرأة الجديدة .

(٣) مجموعة الوجديات ، العدد الأول ، ١٥ فبراير سنة ١٩٢١ .

(٤) المدنية والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٢ — ١٩٠٠ ص ١٦٢ .

اخترعها صغار العقول ، وقبلها منهم العامة ، وزادوا عليها اشكالا من الأوهام والأضاليل تنفر منهم الطباع البشرية وتنافى أصول المدنية . كيف نرجو أن يفهم الأوروبيون حقيقة ديننا وأنه الملاك الوحيد للسعادات كلها حالة كونهم لا يعرفون من دين الاسلام إلا مايرونه أمام أعينهم كل يوم : مثل الصياح فى الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات ، ومثل اقتراف أشد المنكرات المنافية للأدب والعقل فى الموالد التى تقام فى كثير من نقط القطر المصرى ، ومثل الاجتماع إلى حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين ، والصياح الشديد بالذكر مع التمايل يميناً ويساراً ، إلى غير ذلك مما لو أردنا ذكره لطال بنا الكلام وخرجنا عن المقام . فهل والحالة هذه نستطيع أن ننكر على من يعيب ديننا أو يلصقُ به شائنات التهم ؟ .

أليسوا معذورين فى هذا الفهم السيء ما دام يحضر هذه المنكرات ويتفرج عليها عقلاء هذه الأمة بدون أن يجدوا فى أنفسهم ميلا إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذى لم يقتصر على جر عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط ، بل الى الاخلال أيضاً بعقيدة التوحيد النقية ؟ » (ص ٦) .

ويرى فريد وجدى بكتابه هذا إلى أمرين : أولهما الدعوة إلى الاصلاح ، والثانى الدفاع عن الاسلام الصحيح .

ونستطيع أن نفهم روح هذا الكتاب من عبارة يكثر ورودها فيه وهى قوله « فلا قاعدة دلت عليها التجارب ، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر فى ترقية الانسان وتحسين بناء العمران إلا وهى صدى صوت آية قرآنية : أو حديث من الأحاديث النبوية ، حتى يخيل للرائى أن كل جد ونشاط يحصل من علماء الكرة الأرضية فى سبيل رفعة شأن الانسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الاسلامية » (ص ٤٠) .

وقد دلل فريد وجدى بهذه الطريقة نفسها على أن الرق فى الاسلام كان من أسمى النظم الانسانية (ص ١١٨ وما بعدها) وأن معاملة الاسلام للمليين هى أعظم مثل على تسامح أى دين مع الأديان الأخرى (ص ١٢٥ وما بعدها) .

وقد اتجه فريد وجدى إلى نوع آخر من البحث . فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية ، وهو يهتم فى الوجديات بالرد على الفلسفة المادية ، ويستدل على خلود الروح بما وصلت

إليه الأبحاث الروحانيـــة والتجارب الغيبية . وتشتمل الوجديات أيضاً على نبذ مترجمة مما كتبه كاميل فلاماريون بعنوان « الموت وأسراره » والغرض منها كما يقول فريد وجدى : هو إقامة الدليل على الحياة بعد الموت . وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية فى دائرة المعارف التى أصدرها وذلك عند كلامه على الجن ؛ فهو يقول إن كثيراً من الشيوخ الذين لا يشك فى صدق روايتهم ذكروا أنهم رأوا الجن وخاطبوهم ، وهذا أمر لا ينافى العقل ولا يتعارض مع سنن الخلق، فان الله قادر على أن يخلق بعض الأرواح المتلبسة بالمادة وأرواحا غيرها بريئة من المادة ؛ وهل يستطيع أحد أن يعترض على مثل هذا الاعتقاد بعد أن وضحت الحقيقة فى أوروبا بأن ظهرت الأرواح المجردة عن المادة وخاطبت الناس فى جلسات استحضار الأرواح . (١)

وينبغى ألا ننسى كاتباً آخر له مؤلفات عديدة فى نصرة الدين والدفاع عنه معتمدين فى هذا على رأى الأستاذ هارتمان الذى يذهب إلى أنه من أتباع الشيخ محمد عبده . (٢)

أما هذا الكاتب فهو الشيخ طنطاوى جوهرى الذى كان أستاذاً للأدب العربى فى مدرسة دار العلوم . وقد حلل الدكتور هارتمان ثلاثة من كتبه أولها « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم » . (٣)

وهذا الكتاب ينقسم إلى اثنين وخمسين بابا أو جوهرة ، حاول المؤلف فيه أن يصنف آى القرآن فى ستة أبواب وفق موضوعاتها ، وغايته من هذا أن يدلك فى إيجاز على أصول العقائد الاسلامية

أما كتابه الثانى فاسمه « جمال العالم » (٤) ؛ وأكثر هذا الكتاب كما يظهر من عنوانه عبارة عن سلسلة من الدراسات الطبيعية فى الحيوان والطير والهوام والحشرات ، ولا يخلو مع هذا من دراسات أخرى ذات صبغة علمية أو دينية .

واسم كتابه الثالث « النظام والعالم » .

وتتميز كتبه الثلاثة ولا سيما ثانيها بحب الطبيعة حباً غير خفى ، ونلحظ فيها أثر الكاتب الانجليزى « جون لوبوك » الذى اشتهر بحبه للطبيعة ، وأعظم ما يبدو أثره فيما

---

(١) دائرة المعارف ج ٣ ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢) هارتمان ج ١٣ ، ١٩١٦ ، ص ٥٤ — ٨٢ — انظر المصادر .

(٣) القاهرة ، مطبعة التقدم ، ١٣٢٤ — ١٩٠٦ .

(٤) القاهرة ، مطبعة الهداية ، ١٣٢٩ — ١٩١١ .

كتبه الشيخ طنطاوى عن ملاذ الحياة وجمال الطبيعة وعجائب الكون. (١)

كتب الشيخ طنطاوى كتابه الأول للدفاع عن الإسلام ودعوة الأمم الأخرى إلى اعتناقه، وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه؛ فأهدى كتابه إلى الميكادو؛ وقدمه إلى مؤتمر الأديان اليابانى فى سنة ١٩٠٦، وأعانه صديقه محمود بك سالم على نقله إلى لغات أخرى ليسهل تداوله وانتشاره فى تركيا وفارس وروسيا.

والكتاب إلى حد ما ترجمة للمؤلف دبجها يراعه، وتحدث فيه عن دراساته فى الأزهر وجهوده فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعلم الحديث من ناحية، وبين القرآن من ناحية أخرى، وهو يدلك على أن تعاليم الغزالى أثرت فى صاحبه تأثيراً قوياً.

ويصرح الدكتور هارتمان بأن الشيخ طنطاوى كان من مدرسة الشيخ محمد عبده. (١) ويدعم رأيه هذا بالموازنة بين آراء كل منهما فى مصنفاتهما.

وقد أسهب الشيخ طنطاوى فى كتابه الأول فى تفسير آى الكتاب الكريم، وفصل القول فيها تفصيلا. وهذه الآية هى الآية ١٥٩ سورة؛ سورة ٢ التى تبين آيات الله فى الكون، وهى التى حركت همته إلى درس العلم الطبيعى، وهى نفسها إحدى الآيات الأساسية التى استند إليها الشيخ محمد عبده فى الدعوة إلى معرفة الله من آثاره فى الكون بدلا من الركون إلى الجدل النظرى (٢) والمناقشات الكلامية.

ويردد الشيخ طنطاوى فى تفسيره لهذه الآية جميع الصيغ التى ألفنا وجودها فى تعاليم الأستاذ الامام؛ مثل قوله: الاسلام دين العقل والفهم لا التقليد، وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين؛ ومثل مناهضته للمغالاة فى تقديس الأولياء؛ ومثل قوله بأن الاقتصار على اتباع مذهب واحد من مذاهب الفقه سبب للجمود والتأخر فى الاسلام وأن الاجتهاد هو خير حل لجميع العلل... الخ. (٣)

أما الذى ذكرناه عن كتابه الثانى فيصور الطابع الذى طبع مؤلفاته كلها، وهو نفس الطابع الذى تميزت به مدرسة الأستاذ الامام وجعلها تقرر أن القرآن شامل لجميع العناصر الكفيلة بحل جميع المسائل (٤).

---

(١) السر جون لوبوك الذى كان بارون آفبرى، (١٨٣٤ — ١٩١٣).

(٢) جولدزيهر ص ٣٥٢.

(٣) هارتمان ص ٦٠ — ٦٢، ٧٣ — ٧٤.

(٤) نفس المصدر ص ٦٥.

وربما لا يتم هذا الثبت إلا إذا ذكرنا اسما آخر معتمدين فى ذلك على رواية الدكتور فيليب حتى من جامعة برنستون . فانه يقول إن الشيخ عبد القادر المغربى تفيض كتاباته بنفحة من الروح النقدية الحرة التى اشتملت عليها كتابات جمال الدين ومحمد عبده وأن المغربى كان تلميذاً لهما .(١)

وقد حلل الدكتور حتى مقالات الشيخ المغربى التى أصدرها فى مجلدين ، وتناول فيها الكلام على موضوعات دينية واجتماعية وأدبية وتاريخية .

ظهرت هذه المقالات أول ما ظهرت فى الصحف المصرية بين سنة ١٩٠٦ وسنة ١٩١٤ . وقد اقتبس الدكتور حتى بعض فقراتها التى تدل على ما بين تعاليم المغربى وتعاليم مدرسة الشيخ عبده من تشابه . ويكفى أن نذكر عبارة واحدة من هذه الفقرات لأنها تمثل جملة الرأى الذى يدعو إليه الشيخ المغربى وهى قوله : لقد أصاب الاسلام شيء ولابد من إصلاحه ، وينبغى أن يبدأ الاصلاح باحداث حركة دينية تكون غايتها الرجوع فى فهم الدين إلى أحكام القرآن ، واتباع سنن التفكير الصحيح ، ونبذ الكثير من العادات والتقاليد التى يعتبرها الناس من الاسلام وهى فى الواقع غريبة عنه دخيلة عليه .(٢)

(١) المجلة الأمريكية للدراسات الشرقيه ج ٤٧ ص ٧٨ ـ ٧٩ .
(٢) نفس المصدر ص ٧٨ .

الفصل العاشر

الجيل المعاصر من المحدثين

لعلك لاحظت فيما سبق أن الدكتور توفيق صدقى كان وحده دون سائر أشياع الامام ، ما زال فى سن الشباب . ولقد اشترك معه فى هذه الصفة محمد فريد وجدى وإن كان يكبره قليلا .

وقد ذكر المنار صراحة أنه من شيعته ، وهذا أمر لا جدال فيه ، بل إنا لنلمس الدليل عليه فى كتبه .

ولكن هناك طائفة من الكتاب والعلماء فى مصر فى عصرنا الحاضر يصغرون فى السن عن الدكتور صدقى ، ويظهرون نشاطاً أدبياً فائقاً فى نزوعهم إلى التجديد والتقدم قد يصل أحياناً إلى التطرف فى الحرية ، وقد أرجأنا الكلام عليهم إلى هذا الفصل .

ومن الطبيعى أن نفحص عن مبلغ تأثر هؤلاء الكتاب بتعاليم الشيخ محمد عبده .

وأول ما يبدو هنا من الحقائق التى لا تقبل المناقشة والجدل هو أن الشيخ محمد عبده توفى فى سنة ١٩٠٥ حينما كان أكثر هؤلاء الكتاب فى سن الشباب ، وفى أوائل عهدهم بالدرس والتحصيل ، فلم يكن من الميسور أن تنشأ بينهم وبين الشيخ عبده صلات شخصية طويلة العهد ، ولا أن يكون أثره المباشر قد ذهب فى نفوسهم إلى غور بعيد .

ولئن كان رشيد رضا خلف الامام بالاسم وورث مكانه من الزعامة ، فقد برهن على أنه أشد محافظة فى آرائه من أستاذه ، وأقل تسامحاً منه ، فلم يكن فى مقدوره الاحتفاظ بذلك النفوذ القوى على المفكرين من شباب الجيل ، وربما كان تيسر هذا لأستاذه لو بقى حياً .

وهناك أمر آخر له صلة بهذا الموضوع ولكنه يزيد فيما نجده من المشقة فى تحديد أثر الأستاذ الامام فى هؤلاء الكتاب . ذلك أنهم جميعاً قد اتصلوا بالغرب اتصالات أدبية وفكرية لها خطرها ، فبعضهم درس فى الجامعات الغربية وقضى فيها زمانا طويلا ، والبعض الآخر أكب على مؤلفات علماء الغرب واستعان فى دراستها ببعض العلماء الأوروبيين الذين كانوا يمارسون مهنة التعليم فى مصر .

على أنه بالرغم من هذه الاعتبارات لا يخالجنا شك فى أن بعض هؤلاء الكتاب، إن لم يكونوا جميعاً ؛ إذا كان فاتهم أثر الامام المباشر ، فقد تأثرت بآرائه روحهم و نزعاتهم إزاء المشكلات الحديثة . وغايتنا الآن هى أن نكشف عن مدى أثر الشيخ محمد عبده فى بعض هؤلاء الكتاب إذا كان هذا ميسورا .

ومن الواضح أن كتابنا هذا لا يمكن أن يتسع للبحث فى جميع المؤلفات التى وضعها أفاضل الكتاب فى العصر الحاضر . ولو كانت غايتنا من بحثنا هذا أن نتقصى الكلام فى الأدب المصرى الحديث لوجب علينا أن نذكرهم جميعا ، ولكننا قصرنا بحثنا على ناحية محدودة معينة ، ولهذا رأينا أن نتخير ثلاثة من أهم الكتاب المحدثين ، وهم فى الوقت نفسه يمثلون هؤلاء الكتاب تمثيلا كافيا . وهؤلاء هم : مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية . وطه حسين أستاذ الأدب العربى فيها إلى عهد قريب ، وعلى عبد الرازق وهو أخو مصطفى وكان قاضياً فى المحاكم الشرعية .

وممن يجب أن تذكر أسماؤهم فى بحث أوسع من هذا ، محمد حسين هيكل (١٨٨٨) محرر السياسة ، وهو دكتور فى الاقتصاد السياسى من جامعة باريس[١]. وقد لاحظنا من قبل أن صلته بالجريدة كانت تدل على ميل إلى الآراء الجديدة التى كان يذيعها لطفى السيد وشيعته ، وكانت تتصل بالأدب والوطنية أكثر من اتصالها بالدين . وقد ظل هيكل يواصل العطف على هذه الآراء فى جريدة السفور التى خلفت « الجريدة » وفى صحيفته « السياسة » .

ولم يستمد هيكل آراءه من تعاليم الشيخ محمد عبده مباشرة كما يتمثل ذلك فى المنار ، غير أنه ليس بعيداً كل البعد عن العطف على بعض وجوه الحركة ، وبخاصة تلك الناحية التى عنى بها قاسم أمين الذى يعجب به هيكل أيما إعجاب . لهذا نجده مثلا عند بيانه كيف انتهى إلى تأليف الكتاب الذى سماه « تراجم مصرية وغربية » ، وبعد الكلام على أهم الشخصيات البارزة فى تاريخ مصر الحديث ، يقول إنه عنى بقراءة كتب قاسم أمين وكل ما كتب عنه مذ كان طالبا يدرس الحقوق فى مصر ، فتكونت فى نفسه منه فكرة يحسبها هيكل دقيقة غاية الدقة .(٢)

---

(١) زعماء الأدب المصرى المعاصر لطه خيرى والدكتور كامبفماير ، سنة ١٩٣٠ ، ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) تراجم ص ١٠ .

أما تأثير محمد عبده المباشر فيما يتعلق بعباس محمود العقاد (١٨٨٩) ، وابرهيم عبد القادر المازنى ، فربما كان أبعد احتمالا من تأثيره فيما يتعلق بهيكل ، لقلة الصلة الشخصية وروابط المعرفة بينهما وبين جماعة الشيخ عبده . وقد كان العقاد صديقا لسعدباشا زغلول ولكن فى خلال السنوات الأخيرة التى أصبح للسياسة فيها المكان الأول فى تاريخ سعد .(١)

أما المازنى فيقول إنه رأى محمد عبده فى مناسبتين كانت أولاهما عند ما كان صبيا فى العاشرة من عمره . أرسله أخوه الأكبر إلى بيت الشيخ محمد عبده ليرجو إليه مساعدة هذا الأخ ، فاستقبله الشيخ عبده فى حنو وعطف مع أنه كان حينذاك محاطاً بعظماء الزائرين. ووسط صديقه الشيخ أبا خطوة فى إجابة طلبه .(٢)

وأهم عامل فى تكييف المثل الأدبية للعقاد والمازنى هو الأدب الانجليزى . (٣) وهما من الكتاب المصريين الذين يعتقدون أن الشرق يستطيع الأخذ عن ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الاسلامى العربى الذى يطبع مدنية الشرق وثقافته . (٤)

ويرى الأستاذ جب أن العقاد والمازنى يجعلهما هذا الرأى أقرب إلى المحافظين من الدكتور هيكل أو الدكتور طه حسين .(٥)

أما الدكتور منصور فهمى (١٨٨٦) أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية فربما كان أشد قربا إلى روح محمد عبده من هؤلاء جميعاً . وقد قضى الدكتور منصور خمس سنوات

---

(١) لا يوافق الأستاذ العقاد على رأى المؤلف وهو يقرر أنه اتصل بجمال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة . فقد حضر دروس الأدب على تلميذه الشيخ أحمد الجداوى ورأى الشيخ محمد عبده فى مجلسه ولما يتجاوز الدراسة الابتدائية . ثم لقى الشيخ عبده وعنى بعد لقائه بقراءة ما اتفق له من تفسيره ومن مقالاته وفصوله . قدمه إليه أستاذه الشيخ فخر الدين محمد فأفسح صدره لمناقشته وقال للشيخ فخر بعد اطلاعه على طرف من موضوعاته الانشائية . « ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد » . أما الجهة الثالثة التى تصل الأستاذ العقاد بجمال الدين فهى جهة سعد وريثه فى زعامة الوطنية غير مدافع . — انظر الجهاد عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٣٤ (المعرب)

(٢) ملحق السياسة رقم ٢٧٣٣ بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٩٢٣ .

(٣) زعماء الأدب لخميرى ص ١٣ و ٢٨ — جب ، ج ٣ ص ٤٦٠ وما بعدها .

(٤) الهلال نوفمبر سنه ١٩٣١ — خميرى ص ١٥ و ٢٩ — جب ، ج ٣ ص ٤٦١ .

(٥) جب ، ج ٣ ص ٤٦١ .

فى فرنسا درس فيها الفلسفة فى جامعة السربون، ونال فى نهاية هذه المدة درجة الدكتوراه بعد أن قدم رسالة عن « المرأة فى الاسلام » .

وقد سببت له رسالته هذه كثيراً من المتاعب بعد عودته إلى وطنه؛ وهاجت ثائرة الناس عليه؛ واشتدت المعارضة له حتى انتهى الأمر بالحيلولة بينه وبين منصبه فى الجامعة سنوات عدة. (١)

وفى سنة ١٩٢٢ كان الدكتور منصور من خطباء الحفلة التى أقيمت لاحياء ذكرى الشيخ محمد عبده فأثنى ثناءاً مستطاباً على ما كان للشيخ عبده من خلق عظيم، وعلى استقلال رأيه ومثله فى التربية والتعليم؛ ثم روى أنه رأى الأستاذ الامام مرة واحدة؛ فقد كان صبياً فى أيام دراسته الأولى عند ما رأى الرجل العظيم الذى سمع عنه كثيراً يمر بجانبه. (٢)

وفى سنة ١٩٣٠ أصدر الدكتور منصور مجموعة مقالاته التى سماها «خطرات نفس» . وهى تكشف عن خلق ورقى ورعاية للدين؛ وتهكم بالمحافظة الجامدة؛ واحترام لحرية الفكر، ولأن يكون لكل فرد الحق فى استخدام مواهبه العقلية. وهذا يذكرنا بالكثير من جيد ما كتب الشيخ عبده نفسه. لما بينهما من تشابه فى النظر إلى الأمور أكثر من التشابه فى صوغ العبارة أو إبراز الفكرة.

على أن الدكتور منصور له كثير من الآراء لا تكاد تتفق مع آراء الشيخ عبده؛ كاحترامه عاطفة التقدير الفنى التى يحركها التأمل فى الجمال الانسانى (ص ٢٩)، أو التأمل فى حركات بافلوفا (ص ٤٥) احتراماً يكاد يكون روحانياً ويؤدى إلى الشعوز بالعبادة والتقديس للصور الأكبر.

ويصور خطابه إلى الفتيات المبعوثات، وكن على وشك مبارحة البلاد للتعلم فى الخارج، محافظته على القديم ونزوعه إلى التجديد فى وقت واحد، وذلك عند ما يقول « إن الأوراد التى قرأها لكن الأمهات قبل أن تبرحن أرض مصر ستصرخ فى آذانكن بأنكن من قوم لهم ماض وتقاليد، وأن الماضى عليكن أن تطورنه ولكن لا تحقرنه. (ص ١٣٤)

بعد هذه النظرة العجلى فى بعض زعماء الأدب فى العصر الحاضر ينبغى أن نعود إلى الكلام على الكتاب الثلاثة الذين رأينا أن ندرسهم دراسة أوفى.

---

(١) خيرى ١٦ هامش.

(٢) انظر التقرير المطبوع ص ٢٨ والمنار جـ ٢٣ ص ٥١٣ وما بعدها.

أما مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥) فصلته بالأستاذ الامام لا يخالجنا فيها شك؛ وهى تمتاز عن صلات الكتاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين . فهو وأخوه على أبناء حسن عبدالرازق باشا الذى كان صديقاً حميماً للأستاذ الامام ونصيراً له فى مجلس شورى القوانين ورئيساً لحزب الأمة فى سنة ١٩٠٧[١] . ومصطفى وعلى كلاهما من تلاميذ الامام فى الجامع الأزهر ، وعهد أولهما به أقدم . لأنه أكبر سناً من أخيه . وكان مصطفى فى حقيقة الأمر واحداً من التلاميذ المقربين إلى الشيخ محمد عبده .[٢]

وقد ألقى رشيد رضا شعاعاً من النور على صلات آل عبد الرازق بالشيخ محمد عبده وعلى طبيعة الأثر الذى أثره فيهم ؛ بما رواه من أن هذه الأسرة ألفت من أعضائها جمعية لغرس الفضائل كانت تجتمع بدارهم مرة فى كل أسبوع . وكان الغرض من أول اجتماع لهم بعد موت الشيخ عبده إحياء ذكراه ، فأثنى عليه أفراد الأسرة . وأطنبوا فى مدحه . وتحسروا لوفاته . وتكلم فى هذا الاجتماع مصطفى وعلى باعتبارهما من تلاميذه .[٣]

وقد نشر رشيد رضا بين كتب الامام ورسائله خطابا أرسله الشيخ محمد عبده إلى مصطفى : وكان مصطفى قد أرسل إليه أبياتا من الشعر يمدحه فيها . فأجاب عليها بكتاب بليغ العبارة يفيض بالوداد والمحبة وختمه بقوله « ولكن لك عندى خالص الدعاء أن يمتعنى الله من نهايتك بما تفرسته فى بدايتك ، وأن يخلص للحق سرك ، ويقدرك على الهداية إليه ، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه ، والسلام »[٤]

ولما حصل مصطفى على شهادة العالمية من الجامع الأزهر فى سنة ١٩٠٩ سافر إلى فرنسا ، وهناك أخذ يدرس علم الاجتماع وعلم الأخلاق على « دير كايم » وغيره من أفاضل العلماء .

ولما عاد إلى وطنه . عين سكرتيراً للمعاهد الدينية . ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية . وفى سنة ١٩٢٧ عين أستاذاً للفلسفة فى الجامعة المصرية ، وتشمل مصنفاته الأدبية دراسات لحياة الشيخ محمد عبده ولتعاليمه تدل على أنه ما زال حافظاً لعهد أستاذه مقيما على ولائه وسابق وده .[٥]

---

(١) ورد هذا أيضا فى الكلام على حسن عبد الرازق باشا والواقع هو أنه كان وكيلا لحزب الأمة لارئيسا لهوخلفه فى الوكالة على شعراوى باشا : أما رئيس الحزب فكان محمود باشا سليمان . (المعرب)

(٢) من خطاب خاص لعلى عبد الرازق تاريخه ٣١ اكتوبر سنة ١٩٢٧ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢١٠ .

(٤) تاريخ ج ٢ ص ٥٥٠ .

(٥) يقول على عبد الرازق فى خطابه الذى أشرنا اليه إنه يرى أن مصطفى هو واحد من تلاميذ

وقد اشترك مصطفى مع المسيو برنار ميشيل فى ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية. وهو صاحب تلك المقدمة الممتعة التى صدرا بها الترجمة، والتى تناول فيها الكلام على تاريخ حياة الشيخ محمد عبده ولخص فيها تعاليمه.

وفى شتاء عام ١٩١٨ — ١٩١٩ ألقى الشيخ مصطفى سلسلة من المحاضرات فى الجامعة المصرية تكلم فيها على حياة الامام وعلى آرائه. (١)

ولما أقيم الاحتفال بالذكرى السنوية السابعة عشرة لوفاة الامام، ألقى مصطفى الخطبة الرئيسية التى لخص فيها حياة الشيخ محمد عبده، وطبعت مع غيرها من الخطب التى ألقيت يومئذ فى سنة ١٩٢٢. (٢)

على أنه يبدو لنا أن مصطفى مع تمسكه بالدفاع عن مبادىء الشيخ عبده يعنى عناية خاصة بالنواحى العقلية من النهضة التى أنشأها الامام، أكثر من عنايته بناحيتها الدينية. وهذه الحقيقة هى التى تضع فارقا جوهرياً بين نزعات الشيخ مصطفى ومراميه، وبين غيره من شيعة الامام الذين دانوا بالزعامة للمنار، فانهم جعلوا اهتمامهم بالاصلاح الدينى أكثر من اهتمامهم بأى شيء آخر.

وهذا الاهتمام العقلى الذى يظهره مصطفى يجعل نوعا من القرابة بينه وبين المحدثين الذين اهتموا اهتماما قليلا بالاصلاحات الاجتماعية والخلقية، وجعلوا غرضهم الأول حرية الفكر واستقلال الرأى فى البحث العلمى. على أنه بالرغم من كل هذا يجب أن نقرر أن مصطفى عبدالرازق هو أقرب المحدثين إلى الشيخ عبده، وأنه يسلك سبيله، ويسير على سنته، ويتبع تعاليمه.

وهناك جناح آخر من المحدثين نجد فيه الدكتور طه حسين (١٨٨٩)، وقد فقد بصره على أثر مرض داهمه فى سن مبكرة جداً، إلا أنه على ذلك عالم شديد الذكاء يطبق فى غير خوف ولا وجل موازين النقد الأدبى فى الغرب على دراسة الأدب العربى، ويحاول تحرير هذا الدرس من قيود الأساليب النقدية القديمة التى عاقت تقدمه؛ ويسعى فى رفع البحث العلمى فى مصر حتى يضارع البحث العلمى الغربى فى قيمته وثمرته.

بعد أن تلقى طه حسين دروسه الأولى فى مدرسة بصعيد مصر دخل الجامع الأزهر

الامام الذين يحسنون فهم تعاليمه ولم يحيدوا عن السير على سنته.

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد بالفرنسية.

(٢) التقرير المطبوع ص ١٠ وما بعدها والمنار جـ ٢٣ ص ٥٢٠ — ٥٣٠.

وجاور فيه عدة سنوات ، إلى أن فصل منه قبل تقدمه للامتحان النهائى لاستقلال رأيه وتقدم أفكاره . ثم التحق بالجامعة المصرية وكانت قد بدأت تفتح أبوابها حينذاك ، وأسعده الحظ بأن درس فى هذه الجامعة على الأستاذ « نلينو » المستشرق الايطالى ، والأستاذ « إينوليتمان » من جامعة توبنجن والأستاذ « سانتللانه . »[(١)]

وفى سنة ١٩١٤ حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من الجامعة المصرية ، وكان أول طالب نال هذه الدرجة من المعهد المذكور .[(٢)] وكانت رسالته التى تقدم بها لامتحان الدكتوراه عن « أبى العلاء المعرى » وهى بحث فى شعره نشره فى سنة ١٩١٥ .[(٣)]

وقدرت الجامعة تفوقه فى التحصيل فأوفدته إلى فرنسا وألحقته ببعثتها العلمية هناك . وبعد أن درس ثلاث سنوات فى جامعة السربون بباريس نال درجة الدكتوراه مع الامتياز . وكان يحضر أيضا أثناء إقامته فى فرنسا المحاضرات التى كان يلقيها الأستاذ « كازانوفا » فى « الكوليج دي فرانس »[(٤)] . وأعد رسالة بالفرنسية لامتحان الدكتورا موضوعها « فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد[(٥)] . »

ومنذ اشتغل الدكتور طه بالتعليم فى الجامعة المصرية ، أصدر طائفة من المصنفات ، أولها مجموعة من الدراسات ، يتفاوت ارتباط بعضها بالبعض وتبحث فى الثقافة الاسلامية وفى الحياة الاجتماعية عند المسلمين كما تتمثل فى الأدب العربى ، وبخاصة فى عصر أبى نواس .

وقد ظهرت هذه الدراسات فى شكل مقالات أسبوعية كانت تنشرها جريدة السياسة ثم طبعها فى كتاب سماه « حديث الأربعاء . »[(٦)]

وله كتاب آخر هو أهم كتبه ، وهو كتاب الشعر الجاهلى الذى أصدره فى سنة ١٩٢٦ .[(٧)]

---

(١) الأدب الجاهلى ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٥ — ١٩٢٧ ص ٤ .

(٢) الدكتور طه حسين ونقاده للاستاذ « وريسون » وهى مقالات ظهرت فى مجلة جمعية المرسلين بالقاهرة بين يناير وأبريل سنة ١٩٢٧ ويدين بحثنا هذا أيضاً الى مذكرة خاصة كتبها المستر « وريسون » بعد أن تحدث الى الدكتور طه وكذلك إلى مقاله عن المفكرين الذين جاءوا قبل هؤلاء المحدثين .

(٣) الأدب الجاهلى ص ١ .

(٤) فلسفة ابن خلدون ص ٧ .

(٥) ترجمها الى العربية محمد عبد الله عنان وطبعت بالقاهرة فى سنة ١٣٤٣ — ١٩٢٥ .

(٦) القاهرة ، ١٣٤٣ — ١٩٢٥ .

(٧) نقح الكتاب فى الطبعة الثانية فحذف الفصل الذى كان مثار الخلاف ، وأثبت مكانه فصلا

لما ظهر هذا الكتاب أثار عاصفة من النقد العنيف ، قلما يثور مثلها ، حتى فى مصر على كتاب ككتاب الدكتور طه ، ينسب إليه أنه يهدم قواعد الدين .

ولما كانت الجامعة المصرية معهدا حكوميا يعيش من مال الدولة ، وتشرف عليه وزارة المعارف ، فقد علا صوت المحتجين ، وألحوا فى المطالبة بفصل الدكتور طه من وظيفته ، وطلبوا أن يصادر كتابه ، وأن تسأل الجامعة كيف أباحت تعليم هذا الالحاد فيها وهى تتقاضى من أموال الدولة ما تتقاضى .

وأثير الموضوع فى مجلس النواب ، وحمى وطيس المناقشة فيه ، وكاد يفضى إلى أزمة برلمانية عند ما طرحت الوزارة الثقة بها لولا أن تدخل بعض أصدقاء رئيس الوزراء ، وانتهى الأمر بأن صودر ذلك الكتاب الذى تحدى الشعور الدينى ، ورفع الدكتور طه استقالته إلى السلطات الجامعية ولكنها رفضت قبولها . ثم جره إلى ساحة القضاء شيخ الأزهر وآخرون معه ، ولكن النيابة حفظت الدعوى بعد أن درستها دراسة عميقة.(١)

والنظرية الأساسية فى كتابه هى أن الجانب الأكبر من الشعر المنسوب إلى الجاهليين ليس من الجاهلية فى شىء . وهو يصرح بأن الشكوك قد ساورته من قبل فى صحة الأدب الجاهلى ، وأنه وصل بعد البحث إلى نتيجة تكاد تبلغ عنده مبلغ اليقين : تلك هى « أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلى ليست من الجاهلية فى شىء ، وإنما هى منتحلة بعد ظهور الاسلام ، فهى إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » ثم يقول : « وما بقى من الأدب الجاهلى الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ، ولا يدل على شىء ، ولا ينبغى الاعتماد عليه فى استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلى . » (٢)

ويرى الدكتور طه أن طائفة من العوامل كانت سبباً فى انتحال الشعر ونسبته إلى شعراء اشتهرت أسماؤهم فى الجاهلية ، كالرغبة فى نشر الدعوة السياسية ، أو إرضاء العصبيات ، أو خدمة الغايات التى كان يرمى إليها الرواة والقصاص والنحويون والمحدثون وعلماء الكلام وأصحاب التأويل .

على أن مناقشته للعامل الدينى هى التى أثارت عليه غضب المحافظين على وجه خاص .

آخر ، وأضاف إليه فصولا جديدة ، وغير عنوانه فسماه « الأدب الجاهلى » .

(١) نشر تقرير النيابة فى المنار ص ٣٦٨ وما بعدها .

(٢) الأدب الجاهلى ص ٦٤ .

وكان الشعر الجاهلى منبعاً لا ينضب ، يستشهد به ، ويشتق منه الدليل على صحة العقائد الاسلامية أو للدلالة على استقامة أساليب القرآن وألفاظه ونظمه . ويقول الدكتور طه « إن العلماء استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك فى نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربى الجاهلى ، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم ، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الاسلام . » (١)

هذا إلى أنه أعلن فى سياق كلامه بعض الآراء التى اعتبرت دليلا على إلحاده ، كانكاره للقصة التى تذهب إلى أن ابراهيم واسماعيل بنيا الكعبة ، وشكه فى وجودهما التاريخى ، ومثل إنكاره ما تعارفه الناس عادة من أن القراءات السبعة جاءت عن النبى ، وإنكاره أن الاسلام كان دين ابراهيم وأنه وجد قبل محمد فى بلاد العرب .

على أن القيمة الحقيقية للكتاب ليست فيما حواه من الشكوك والانكار للعقائد الاسلامية ، تلك الشكوك التى أثارت عليه ثائرة المحافظين ، وإنما هى فى دعوته إلى اتباع مناهج النقد فى درس الأدب العربى .

وقد نقد فى الفصول الأولى من كتابه المذاهب والأساليب المتبعة فى درس الأدب العربى نقداً عنيفاً . ووجه فى الكتاب كله سهاماً من السخرية والتهكم إلى تلك النزعة التى تتجه إلى قبول كل ما قاله القدماء والتسليم به دون نقد وتمحيص . وكان القدماء أنفسهم لا يعرفون إلا شيئا قليلا من أساليب النقد .

ويقول الدكتور طه « أريد ألا نقبل شيئا مما قال القدماء فى الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وتثبت » . ثم يؤكد أن المنهج الذى يدعو إلى اتباعه فى البحث النقدى سيقلب العلم القديم رأساً على عقب(٢) . ويقرر أنه إذا أريد أن يظفر الأدب العربى بما ينبغى أن يكون عليه من القوة والنمو والحياة يجب أولا أن يتحرر من هذه القيود التى تربطه بالعلوم الدينية . فان الأدب يدرس الآن باعتباره وسيلة لفهم القرآن والحديث ، ولا يدرس الأدب لنفسه . وإن الاستغناء عن درس الأدب قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن

---

(١) الأدب الجاهلى ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(٢) الأدب الجاهلى ص ٦٠ و ٦١ .

والحديث بدونه . بل ان اللغة نفسها قداعتبرها القدماء لغة مقدسة لأنها لغة القرآن والدين ولذلك لم تخضع للبحث العلمى الصحيح .

ثم يقول « أظن أنك استطعت الآن أن توافقنى على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسى لنشأة التاريخ الأدبى فى لغتنا العربية . فأنا أريد أنأدرس تاريخ الآداب فى حرية وشرف : كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات ، لاأخشى فى هذا الدرس أى سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التى ظفرت بحريتها واستقلت بها من قبل ، والتى اعترفت لها كل السلطات بحقها فى الحرية والاستقلال ..... على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربى أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذى نعيش فيه .....

وإلا فمالى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لايكتفى بنشر ما قال القدماء ؟

ومالى أدرس الأدب لأقصر حياتى على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس فى هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية علمية ؟ (١)

ومن ذا الذى يكلفنى أن أدرس الأدب لأكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد ؛ وأنا لا أريد أن أبشر ، ولا أريد أن أناقش الملحدين ؛ وأنا أكتفى من هذا كله بما بينى وبين الله من حظ دينى ؟

وهكذا يريد الدكتور طه أن يدرس الأدب درساً علمياً بريئاً من الميول والشهوات، منزهاً عن الأهواء والعواطف دينية كانت أو غير دينية . ولكن التأثر بهذه الأمور فى طبيعة الانسان ، ولا سبيل له إلى التخلص منها . لهذا كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو عجما يتعصبون على العرب فلم يبرأ علمهم من الفساد . (٢)

ثم يقول « نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربى وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ؛ وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها . (٣)

أريد أن أقول إنى سأسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى

---

(١) الأدب الجاهلى ص ٥٥ — ٥٦ .

(٢) الأدب الجاهلى ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٧ .

الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء . » (١)

وهكذا يبدو فى كتابه كله أنه لم يكن معنياً العناية الأولى بالنواحى الدينية. من بحثه إذا كان قد اهتم بها أى اهتمام . أما غايته الأولى فقد انحصرت فى الناحية العلمية والرغبة فى رفع الدراسات العلمية المصرية فى نظر العلماء الأوروبيين .

وهو يحاول فى الوقت نفسه أن يخفف مما يمكن أن تحدثه طريقته فى البحث من سوء الأثر عند الجمهور ، فيقرر أنه من الممكن أن يكون للانسان نزعتان فى وقت واحد ، إحداهما نزعة العالم الذى ينهج سبيل النقد ، والأخرى نزعة الرجل الذى يتقبل تعاليم الدين بالتسليم .

كتب مثلا فى السياسة الأسبوعية (٢) يقول : « فكل امرىء منا يستطيع إن فكر قليلا أن يجد فى نفسه شخصيتين ممتازتين ، إحداهما عاقلة ، تبحث وتنقد وتحلل ، وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس ، وتهدم اليوم ما بنته أمس .

والأخرى شاعرة ، تلذ وتألم ، وتفرح وتحزن ، وترضى وتغضب ، وترغب وترهب فى غير نقد ولا بحث ولا تحليل . وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا ، لا نستطيع أن نخلص من إحداهما . فما الذى يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة ، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى » ؟

وقد تمشى مع مبدئه هذا فقرر فى التحقيق أنه كمسلم لا يرتاب فى وجود ابراهيم واسماعيل ، وما يتصل بهما مما جاء فى القرآن . ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث . فلا يسلم بالوجود العلمي التاريخى لابراهيم واسماعيل إلا إذا ثبت وجودهما بالدليل العلمى . (٣)

إنه من العسير أن نجد فى مصنفات طه مسائل معينة تتصل بتعاليم الشيخ محمد عبده ، وعند ما دخل طه الأزهر كان الامام قد انقطع ما كان بينه وبين هذا المعهد من صلات . على أنه لا يخالجنا ريب فى أن طه عرف شيئا من تعاليم الامام . ولعل ثورته على برامج الأزهر فى ذلك العصر هى التى شجعت طه وأوحت إليه بالنزوع إلى الاستقلال الفكرى .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٢) عدد ١٧ يوليه سنة ١٩٢٦ .

(٣) المنار ج ٢٨ ص ٣٧٧ .

وإذا صح أنه تأثر بتعاليم الامام ، فان دراسته للأدب الفرنسي والأدب اليوناني فيما بعد ، فضلا عن دراسته العربية ، هي التي كان لها أقوى أثر في صياغة تفكيره وفي نزوعه إلى عدم التسليم بوجود صلات فكرية بينه وبين تعاليم الشيخ محمد عبده .

ومهما يكن من شيء فانا لا يخالجنا ريب في أنه لا توجد صلة ما بين الدكتور طه وبين حركة الشيخ عبده كما تتمثل اليوم في المنار .

بل إن رشيد رضا يرى أن طه ومن يذهبون مذهبه مرتدون عن الاسلام ، وأن غرضه من كتابه هو تشكيك طلبة الجامعة المصرية وسائر من يقرأ كتابه في الدين الاسلامي ، بل إفساد عقائدهم وتجرئتهم على الكفر .

ثم يقول . إن آراء الدكتور طه في كتابه الأخير لم تستند إلى دليل علمي صحيح وإنما هي تخيلات وافتراضات باطلة أثبت بها ارتداده عن الاسلام ؛ وأنه كان مقدراً نتيجة عمله وسوء تأثيره في المسلمين كما صرح به من غير مبالاة . (١)

وليس لدينا من شك أيضاً في أن رشيد رضا عند ما تكلم على ما سماه الدعاية الجديدة للالحاد في مصر ، أشار إلى أن كتب الدكتور طه هي إحدى وسائل هذه الدعاية وأنها كتب تحقر أمثال الغزالي ، وابن خلدون من أئمة الاسلام الذين يجلهم العلماء الأوروبيون ، وترفع من شأن اؤلئك الذين اتهموا بالزندقة والالحاد كأبي العلاء المعري ، وتنظم عقود المدح لثقافة اؤلئك الذين اشتهروا بالعبث والمجون مثل أبي نواس . (٢)

أما علي عبد الرازق (١٨٨٨) فيقف موقفاً وسطاً بين أخيه مصطفى وبين طه حسين ؛ فهو من ناحية لم يتطرف في أمور الدين ولم يشك فيه كما فعل طه ، وهو من ناحية أخرى لم يظهر ما أظهره أخوه من الميل القوي لاتباع تعاليم الشيخ محمد عبده .

نعم . إنه تأثر بتعاليم الامام إلى حد ما ، ولكنه تجاوز مداها في كثير من النواحي الجوهرية .

ولد علي عبد الرازق في قرية من قرى مصر الوسطى عام ١٨٨٨ ، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر فكانت السنوات الأولى التي قضاها في ذلك المعهد هي السنوات التي ختمت ما كان بين الشيخ عبده وبين الأزهر من صلات .

---

(١) المنار جـ ٢٨ ص ٣٧٩ .

(٢) المنار جـ ٢٨ ص ٣١٩ .

كان على حينذاك صغير السن ، وكان فى أول عهده بالتحصيل ، ولهذا كنا نستطيع ألا نقيم وزنا للعلاقات التى كانت بينه وبين الشيخ عبده . ولكن الصداقة التى توثقت عراها بين أبيه وبين الامام ، وحضور أخيه الأكبر لدروسه ، يسرا له معرفة الامام معرفة شخصية ، ما كانت لتتيسر له لولا ما كان بين الامام وبين أبى على وأخيه من صلات .

هذا إلى أن علياً حضر بعض دروس الامام زمناً قصيراً ، ثم درس الشريعة على الشيخ احمد أبى خطوة ، الذى كان صديق الشيخ عبده ، وكان أيضاً من تلاميذ جمال الدين وإن كان أقل ثباتاً على اتباع مبادئه . (١)

وقد حضر على ، ابتداءاً من سنة ١٩١٠ محاضرات الجامعة المصرية لمدة عام أو عامين . وكان من أهم ما تلقاه فيها محاضرات الاستاذ نلينو فى تاريخ الأدب العربى ، ومحاضرات الأستاذ سانتلانا فى تاريخ الفلسفة .

وفى سنة ١٩١١ حصل على العالمية من الجامع الأزهر ، وفى العام التالى ألقى فى الأزهر محاضرات فى البلاغة وتاريخ تطورها (٢) .

وفى أواخر سنة ١٩١٢ سافر إلى انجلترا . وبعد عام قضاه فى درس اللغة الانجليزية التحق بجامعة أكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة علمية فى الاقتصاد والعلوم السياسية . ولكنه اضطر بعد أكثر من عام إلى الرجوع إلى مصر نظراً لنشوب الحرب العظمى . وبعد عودته إلى وطنه ، عين فى سنة ١٩١٥ قاضياً فى المحاكم الشرعية ، واشتغل أولا فى محكمة الاسكندرية ثم فى غيرها من محاكم الأقاليم .

وكان خلال مدة إقامته فى الاسكندرية يلقى دروساً فى الأدب العربى وتاريخ الاسلام فى المعهد الاسكندرى الملحق بالجامع الأزهر . ويواصل فى الوقت نفسه دراساته فى تاريخ القضاء فى الاسلام . فلما جاء عام ١٩٢٥ نشر نتائج هذه الدراسات فى كتاب وضعه عن الخلافة وسماه الاسلام وأصول الحكم . (٣)

ودعا فى هذا الكتاب إلى هدم نظام الخلافة ، وأدلى ببعض الآراء الجديدة التى أثارت ثائرة المحافظين عليه وبخاصة رجال الدين .

---

(١) انظر ص ٢٠٧ .

(٢) طبعت هذه المحاضرات فى سنة ١٩١٣ بعنوان أمالى على عبد الرازق فى علم البيان وتاريخه.

(٣) طبع فى القاهرة بمطبعة مصر ١٣٤٤ — ١٩٢٥ ثم طبع مرتين بعد ذلك .

وبلغ الاهتمام بذلك الكتاب مبلغاً عظيما ، واشتد الجدل فيه ، وهوجم مؤلفه من كل ناحية . ووضعت طائفة من الكتب فى وقت وجيز للرد عليه ، كان من بينها كتاب ألفه الشيخ محمد بخيت مفتى مصر السابق .[١]

ولم يقف الأمر عند حد الجدل وما وجه إلى على من المطاعن المرة اللاذعة ؛ بل تجاوز ذلك إلى شيء آخر ؛ فنى ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ اجتمعت هيئة كبار العلماء بصفة تأديبية برياسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر فى التهم التى وجهت إلى الشيخ على وإلى كتابه . وأصدرت حكما إجماعياً بأن الكتاب حوى أموراً مخالفة للدين ، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكا « لا يصدر عن مسلم فضلا عن عالم » وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلمـاء ، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وفصله من وظيفته ، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية [٢] .

ونظرت الدعوى أيضاً أمام مجلس تأديب القضاة الشرعيين ، ودفع الشيخ على بعدم اختصاص هيئة كبار العلماء بالنظر فى الموضوع لأن عبارة « ما لايناسب وصف العالمية » تشير إلى الأمور الخاصة بالسلوك الشخصى . ولكن مجلس التأديب حكم باختصاص هيئة كبار العلماء لأن عبارة « ما لا يناسب وصف العالمية » جاءت مطلقة من كل قيد بحيث لا يمكن قصرها على السلوك الشخصى ، فضلا عن أن وصف العالمية يفترض بذاته فوق السلوك الشخصى كفاية علمية خاصة وعقيدة معينة .

ولما دفع على بأن له حرية الاعتقاد المطلق التى كفلها الدستور الصادر فى سنة ١٩٢٣ أجاب مجلس التأديب على هـذا بأن ضمان الحرية محدود بالنص على أن يكون ذلك فى حدود القانون . وأن الذى حظره الدستور إنما هو المحاكمة الجنائية أو الحرمان من الحقوق الوطنية بسبب اعتناق دين أو عقيدة ما .

أضف إلى هذا أن أحكام الدستور لا تنافى أن يكون لكل هيئة كالأزهر مثلا أو المحاكم ناموس خاص وقانون معين تطبقه على العلماء أو الموظفين .

---

(١) حقيقة الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٣٤٤ — ١٩٢٦ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء فى كتاب الاسلام وأصول الحكم ، الطبعة الثانية ، ص ٣١ — ٣٢ .

ثم قرر مجلس التأديب إثبات عزل الشيخ على عبد الرازق من اليوم الذى صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء باخراجه من زمرة العلماء. ولما كانت وظيفة القضاء فى المحاكم الشرعية من وظائف العلماء أى وظيفة دينية فقد ترتب على قرار هيئة كبار العلماء عزل الشيخ على من منصبه أيضاً [١] وعلى هذا النحو أدان رجال الدين تلك الآراء الجديدة المخيفة التى عبر عنها الشيخ على فى كتابه، وأظهروا فوق هذا أنهم يخافون نتائج « تلك الطريقة الخطرة التى خرج إليها . » [٢]

وسنجمل فيما يلى أوجه الخلاف الجوهرية بين على عبد الرازق وبين المحافظين .

وأول ما ننبه إليه هو أن على عبد الرازق يريد هدم الخلافة باعتبارها نظاما من النظم الاسلامية . وهو يقول إن الخلافة من الناحية النظرية هى الرياسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبى . وكان هذا رأى الذين خلفوا النبى فى ولاية شئون المسلمين : فجعلوا لأنفسهم السلطان الشامل فى شئون الدين والدنيا ، لا يقيدهم فى سلطانهم شىء إلا مراعاة حدود الشريعة . ثم يقول ولكننا عند ما نمتحن الأدلة التى تورد عادة لتأييد الخلافة نجدها لا تكفى لتأييد هذا النوع الخاص من أنواع الحكم .

ويذهب على عبد الرازق إلى أن القرآن والسنة ، وهما المصدران الأولان للتدليل لا يوردان إلا عبارات عامة غيرمحدودة ، إذا فهمت على وجهها الصحيح لاتؤيد دعواهم . ثم يناقش الدليل الذى يستند إلى إجماع المسلمين منذ الصدر الأول على أن نصب الخليفة فرض على أمة الاسلام فيقول : إن الاجماع لا يمكن إثباته كحقيقة تاريخية ، لأن مقام الخلافة الاسلامية كان عرضة للخارجين عليه المنكرين له . وقد اختلفت أدوار المعارضة له ، تقوى أحياناً ، وتضعف أحياناً ، وتارة يعظم خطرها ، وأخرى تمر لايكاد يحس بها ، والحال على ذلك من زمن على بن أبى طالب رابع الخلفاء الراشدين إلى زمن جماعة الاتحاد والترقى فى تركيا ، وهذه المعارضات تجعل دعوى الاجماع غير صحيحة وتنقض أنه قد انعقد . . .

ثم يناقش الدليل الذى يذهب إلى أن نصب الامام يتوقف عليه إظهار الشرائع الدينية وصلاح الرعية فيقول :

---

(١) قرار مجلس التأديب ص ٣٧ — ٤٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩ .

« إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون : من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية : يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة فى أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع …

أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون ، فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة .

ثم يقول : « معاذ الله ، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء . ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء . » (١)

« فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا ، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فانما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد . » (٢)

والوجه الثانى من وجوه الخلاف بين على وبين المحافظين هو أن نفس فكرة الخلافة باعتبارها الرياسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي تعتمد على تصور غير صحيح لوظيفة النبي وطبيعة الرسالة : ثم ينبه إلى أنه من العسير أن نقطع بشىء فى أمر حكومة النبي لما يحيط بهذا الموضوع من غموض وإبهام .

« أما فيما يتعلق بالقضاء : فلا شك فى أنه قد رفعت إلى النبي خصومات فقضى فيها . ولكن ما نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوى لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء ولا لما كان له من نظام إن كان له نظام » (٣)

« وغير القضاء أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن فى أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه » .

ثم ناقش على الأقوال المختلفة التى يمكن أن تكون سبباً لذلك ، ولكنه لم يرض إلا عن تعليل واحد : هو أن محمداً لم يسع إلى إقامة دولة ، ولم يكن هذا جزءاً من رسالته ، « فهو صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة

---

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٨ .

(٢) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ .

ملك ولا دعوة لدولة . وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . ما كان إلا رسولا كاخوانه الخالين من الرسل ؛ وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك [١] .

« كان له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول ؛ قوة النبوة وسلطان الرسالة . . . تلك قوة قدسية يختص بها عباد الله المرسلون ، ليست فى شىء من معنى الملوكية ، ولا تشابهها قوة الملوك ؛ ولا يدانيها سلطان السلاطين .

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته : لا زعامة الملك . إنها رسالة ودين ؛ وحكم النبوة لا حكم السلاطين » . [٢]

ولكى يوضح المؤلف الفرق بين سلطان الدين وملك الدنيا ، وللنبي أولهما دون الثاني ، يعود فيحذر القارىء « من أن يخلط بين الحكمين وأن يلتبس عليه أمر الولايتين ، ولاية الرسول من حيث هو رسول ، وولاية الملوك والأمراء » . [٣]

فى الحق إن على عبد الرازق يسلم بأن تلك القواعد والآداب والشرائع التى جاء بها النبي كان فيها ما يمس أكثر مظاهر الحياة فى الأمم ، ولكنه يقول « إنك إذا جمعت كل ذلك لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين [٤] . وهى ليست من الأعمال الحكومية ؛ ولكنها وسيلة من الوسائل التى كان عليه صلى الله عليه وسلم ، أن يلجأ إليها تثبيتاً للدين وتأييداً للدعوة » . [٥]

وبهذا يضع على عبد الرازق أساس التمييز والتفرقة بين الدين والدولة فى طبيعة الاسلام الجوهرية .

وقد ذهب على عبد الرازق إلى القول بأنه لما كانت زعامة النبي دينية لا سياسية ، فتصور خليفة لسلطانه يسقط من نفسه . كان نبياً ورسولا بعث لرسالة معينة ، وأدى هذه الرسالة حينما كمل الدين وأتم الوحدة الدينية بين أتباع الاسلام . وقد انتهت الرسالة

---

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٦٤ — ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

بموته فانتهت الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه فى زعامته ، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه فى رسالته .

ولم تكن هناك ضرورة لزعيم دينى يخلف النبى . وهو صلى الله عليه وسلم لم تكن له زعامة سياسية ليخلفه عليها من بعده . والدليل على أن هذا قصده هو أنه لم يسم أحداً يخلفه من بعده . فلما لحق بالرفيق الأعلى ، وجد المسلمون أنهم لا يمكن أن يعودوا إلى ما كانوا عليه ، وأنه لا بد لهم من شكل من أشكال الحكومة ، فبايعوا أبا بكر كى يدبر شئونهم ويضبط الأمر فيهم . على أن بيعته لم تكن دينية فى أى معنى من معانيها ، وإنما كانت حكومة سياسية فقط . عليها كل طوابع الدولة المحدثة التى أنشأها المسلمون . (١)

غير أن أسباباً كثيرة وجدت حينذاك جعلتهم يلقبون أبا بكر ومن جاء بعده بلقب خليفة رسول الله ، ثم أصبح لهذا اللقب دلالة دينية مع مرور الزمن ، وروج السلاطين ذلك الخطأ بين الناس لأسباب غير خافية . (٢)

ولما كان سلطان النبى روحياً كما وصفنا ، فان الشرع الذى جاء به لهداية تابعيه إنما هو شرع دينى خالص ، قصد به تنظيم العلاقات بين الانسان وربه . أما المعاملات الدنيوية والمصلحة المدنية فلا شأن للشريعة بها وليست من مقاصدها .

« فكل ما شرعه الاسلام ، وأخذ به النبى المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن فى شىء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ، ولا من أنظمة الدولة المدنية » . (٣)

« وكل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات إنما هو شرع دينى خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير » . (٤)

أما القوانين المدنية فقد خلى الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً فى تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وتجاربهم . « والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول » . (٥)

---

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٩٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٥ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

وعلى هذا النحو يحرر المؤلف الحياة المدنية الاسلامية من قيود الأحكام الشرعية وبما لها من صفة التقديس والاستمرار : لا باصلاح الشريعة كما كان يرى المنار الذي يتفق معه فى القول بجمودها وسوء أثره . ولكن بالدعوة الى تركها بالمرة باعتبارها من النظم المدنية .

والنتيجة النهائية التى وصل إليها المؤلف هى قوله :

« لا شيء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم » . (١)

إن كل الذى قاله الشيخ على لالغاء الخلافة يخالف مخالفة بينة تلك العقيدة الاسلامية العامة التى رعت نظرية الامامة فعاشت فى كنفها إلى عصرنا الحاضر ، وإن كانت الخلافة التاريخية نفسها قد اختفت منذ قرون .

وفى الحق إن الرأى الذى قال به الشيخ على جعله ، كما يقول حكم هيئة كبار العلماء يقف فى صف الخوارج لا فى صف جماهير المسلمين . (٢)

ولا بد لنا من الاشارة أيضا إلى أن علي عبد الرازق يخالف المنار أيضا فى هذا الموضوع . فالمنار يقف من الخلافة موقف أهل السنة ، وقد التمس رشيد رضا تأييد حجته فى كتابه عن الخلافة من القرآن والحديث والاجماع بطريقته المألوفة . (٣)

وفى الحق إن رشيداً اعتاد الدفاع عن الآراء التى تقول بانتخاب الخليفة ، وبحكومة الشورى ، وبالديموقراطية فى الحكم ، تلك الآراء التى أصبح لها السلطان القوى فى التفكير السياسى فى عصرنا الحاضر ، والتى يرى رشيد رضا أن قواعد الاسلام ، كما فهمها هو ، قد اشتملت عليها جميعاً . ويرى رشيد أن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا بالاحتفاظ بنظام الخلافة . ثم يدعو الترك إلى اعتبار ما قرروه بادىء الرأى تدبيراً مؤقتاً ، لا أمرا

---

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ١٠٣ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء ص ٢٤ .

(٣) الخلافة أو الأمامة العظمى ، القاهرة ، ١٣٤١ — ١٩٢٢ ، ص ٩ وما بعدها نشر أولا فى المجلدين ٢٣ و ٢٤ من المنار .

مبرماً وأن يترك أمر الخلافة إلى مؤتمر إسلامى يتألف من ممثلى الشعوب الاسلامية كلها . (١)

وقد انعقد بالفعل مؤتمر كهذا فى ١٣ مايو سنة ١٩٢٦ ، وقدم إليه رشيد رضا نظاماً للخلافة المناسبة لهذا العصر، يحد من سلطان الخليفة المطلق ، ويكفل إجماع الأمم الاسلامية على بيعته.

وكان من بين اقتراحاته إنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعا ولشروط القضاء الشرعى : وأن تبنى الأحكام ونظم الدولة فى مملكة الخلافة على التشريع الاسلامى المتفق مع مبادىء المنار .

« أما الشعوب الاسلامية غير الحرة المستقلة فى أمرها ، ولا القادرة على اتباع سلطان الخلافة فى أحكامها ، فيكتفى منها بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة فى شئونها الدينية ، كدعاية الاسلام الدينية المحضة ، والدفاع عنه ، وصيانته من الالحاد والتعطيل . ومن البدع والخرافات ، وفى منهاج التعليم الدينى ، وخطب الجمعة والأعياد ، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها . (٢)

قلنا إن على عبد الرازق يدعو إلى التفرقة بين الدين والدولة وإلى الانصراف عن التقيد بأحكام الشريعة فى الأمور المدنية . وهو بقوله هذا يصادم الفكرة الاسلامية التى تعتقد أن محمداً أقام دولة كما أوجد دينا . وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به فى الحياة المدنية والحياة الدينية جميعاً .

وقد عبرت هيئة كبار العلماء عن رأيها فى الطريقة التى سلكها على عبد الرازق فى تفكيره بقولها « وقد رضى لنفسه مذهبا » . (٣)

على أن الشيخ محمد عبده على إصراره على ما للعبادات الدينية من صفة روحانية ، يدافع عن وحدة السلطان المدنى والسلطان الدينى فى الاسلام . (٤) ويقف إلى جانب الاحتفاظ

---

(١) الخلافة او الامامة العظمى ص ١٤١ .

(٢) المنار جزء ٢٧ ص ١٣٨ — ١٤٣٠ .

(٣) حكم هيئة كبار العلماء ص ١٩ .

(٤) الاسلام والنصرانية ص ٦١ ومابعدها .

بأصول الشريعة وإصلاحها إصلاحا كبيراً . ويقرر المنار صراحة وفى غير مداراة « أن القول بفصل الحكومة والدولة عن الدين هو قول بوجوب محو السلطة الاسلامية من الكون ، ونسخ الشريعة الاسلامية من الوجود ، وخضوع المسلمين إلى من ليس على صراط دينهم . . .

ونحن والنصارى فى هذا الأمر على طرفى نقيض : فاننا إذا تلونا تلوهم فيه نكون قد تركنا نصف ديننا . (١)

إذا كان هناك شيء من الصلات بين تعاليم الشيخ محمد عبده و بين آراء على عبدالرازق ، فينبغى البحث عنه فيما بينهما من المشابهة الروحية والعقلية بوجه عام ، لا فى أى أمر خاص معين . (٢)

وهناك كثير من وجوه الشبه التى ربما دلت على أن على عبد الرازق تأثر تأثراً قوياً بآراء الشيخ محمد عبده وتشرب الكثير من روحه .

فقد تناول الموضوع الذى كتب فيه من الناحية التاريخية ، فدرس الخلافة فى صدر الاسلام . وهو يشابه فى طريقته هذه الطريقة التى سلكها الشيخ محمد عبده عند ما وضع تلك المقدمة التاريخية التى صدر بها رسالة التوحيد .

وهو كالشيخ عبده يتصور الاسلام باعتباره دينا روحانيا . وإن كان يفرق بين الدين والدولة بما لم يقل به الشيخ عبده ، ثم يسلم مثله بامكان خضوع الناس جميعاً إلى دين واحد عام يؤلف بينهم ، وينظمهم فى وحدة دينية . وإن كانوا يختلفون فى وحداتهم السياسية . وهو كالشيخ عبده ينزع إلى مخالفة أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة ؛ ويشابهه أيضاً فى استقلال تفكيره وفى اتساع أنظاره .

على أنه لا يخالجنا ريب فى أن على عبد الرازق له آراء أكثر حرية وأشد خروجا على القديم . وقد ظهرت آثار العلم الغربى فى طريقته النقدية . وفى تبرمه بمذاهب المؤرخين ، ومناهج كتاب التراجم فى الاسلام ، وكذلك فى تناوله لموضوع الخلافة بشكل عام .

وهو يشابه المحدثين المتطرفين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين فى اتجاهه إلى تناول

---

(١) المنار جـ ٢ ص ٣٥٧ و ٣٥٨ .

(٢) الاسلام وأصول الحكم ص ٤٧ .

المصادر التى رجع إليها فى بحثه بطريقة علمية نقدية ، وفى نزعته إلى مراعاة مقتضيات العصر الحاضر .

وقد أصبح فى نظر المنار عدواً للدين ، وكان يرجى أن يكون صديقا وعونا على مقاومة رذائل الالحاد . (١)

على أننا نستطيع أن نقرر فى شىء من الثقة والاطمئنان ، أن على عبد الرازق ينتسب فى روحه وعقله إلى الأستاذ الامام ، وأنه هو وأخوه مصطفى مع اختلافهما اختلافا جوهرياً فى الفهم والتأويل ، يمثلان معاً التطور الحر الحديث للحركة التى أنشأها الشيخ محمد عبده .

ومن العسير أن نحكم مثل هذا الحكم القاطع فى أمر المحدثين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين . على أننا نستطيع مع هذا أن نكشف عن الشىء الكثير من غاياتهم ومراميهم ، ومن المثل التى جعلوها نصب أعينهم ، ووجهة نظرهم إلى الأمور ، مما يمكن أن يدل على أنهم مدينون للشيخ محمد عبده وللعمل الذى أتمه . (٢) وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدينة فى وجودها نفسه إلى الأستاذ الامام ، وأنها فى كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه ، وصادرة عنه .

---

(١) المنار ج ٢٢ ص ٧١٧ .

(٢) انظر جب ج ١ ص ٧٥٨ .

خاتمة بقلم المعرب

فى سنة ١٩٢٧ ، كان أستاذنا الفاضل الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق يبدأ محاضراته فى الفلسفة الاسلامية بالكلام على آراء بعض المستشرقين أمثال رينان وتيوفيل جوتيه ولابى ، الذين ذهبوا إلى شطر العالم شطرين أحدهما سامى ، والآخر آرى ، وحاولوا استنباط خصائص المزاج العقلى فى كل منهما . ثم ذهب بعضهم إلى أن العقل السامى يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة بدون ارتباط بينها ، أما العقل الآرى فهو يؤلف بين الأشياء بارتباط يصل بعضها بالبعض ، ولا ينتقل من أمر إلى أمر إلا بعد تدرج .

وكان أستاذنا الفاضل يناقش هذه النظريات مناقشة مستفيضة : ليثبت أن مسألة التفريق بين المزاجين السامى والآرى ، وتلك الآراء التى يفتن بها بعض المستشرقين ، إنما هى كالشعوبية ترجع فى الحقيقة إلى العصبية أكثر من رجوعها إلى العلم . ثم يقرر أن هذه النظريات ستظل كذلك حتى يمحو الله من نفوس البشر عصبية الأجناس .

كنت لا أدرى ، وأنا أصغى إلى هذا الكلام الجيل ، لم يعنى شيخنا الفاضل كل هذه العناية بمناقشة نزعة تنتسب إلى العلم ، وهى فى الواقع لا تنهض إلا على عصبية الأجناس .

ثم قرأت كتاب الاسلام والتجديد فى مصر ، وعرفت أن السيد جمال الدين الأفغانى ناهض هذه الدعوى عند ما نادى بها رينان ، وأن الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده صمد لهانوتو وفند قوله فيها ، فأدركت حينذاك أن أستاذى ، وهو تلميذ الامام ، كان يشعل فى نفوسنا ذلك القبس الروحى الذى تلقاه عن شيخه من قبل .

وقرأت الكتاب مرة أخرى فى عناية وتدبر ، فألفيته يجلو جانباً من تاريخنا القريب لا نعرف عنه إلا صورة مبهمة . ووجدت أنه يتحلى ، إلى جانب هذا ، بما ينبغى أن يتحلى به البحث العلمى ، من حسن الترتيب ، وتدرج الأفكار ، والاحاطة بموضوع البحث ، ومحاولة الانصاف فى الحكم ، والبعد عن شهوات الجنس والدين .

شوقنى كل هذا إلى نقل الكتاب إلى لغتنا ، فكتبت إلى الدكتور آدمس ، وإلى الجامعة الأمريكية التى أصدرت الأصل الانجليزى أستأذنهما فى ترجمة الكتاب ، وتفضلا بالاذن الى بذلك .

على أن الدكتور آدمس طلب إلى أمرين :

أما الأول ، فهو أن أقابل ما فى الكتاب من نصوص على الأصول العربية ثم أنبه إلى ما أجده من هفوات فى النقل أو أخطاء فى الحكم .

أما الأمر الثانى ، فقد ألح فى أن أذكر لقراء العربية أنه أوجز فيما كتبه عن المحدثين لأنه كان يعنى بناحية واحدة من نواحى البحث : هى إمكان وجود الصلات بين تعاليم الشيخ عبده وبين كتاب المدرسة الحديثة ، وأنه لن يتردد فى العدول عن أى رأى يقتنع بخطئه .

وفى الحق إن الخطأ فى الكتاب قليل جداً (١) وفى مسائل لا تمس جوهر الموضوع . على أنى ألاحظ أن الاستاذ آدمس يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى مؤثرات خارجية لا دخل للبلاد فيها . فهو يرى « أن الدافع الأول لحركة الاصلاح المصرى لم ينشأ من مصر نفسها . بل كان صدى لتعاليم جمال الدين الأفغانى وأثراً من آثاره (ص ٤) ويقول فى موضع آخر « كان مجرى الاصلاح المصرى ، وإن نبع كالنيل من منابع جاوزت حدود البلاد ، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكمل فى قنوات مصرية » (ص ٢٠)

أما أنا فلا أقر الأستاذ آدمس على هذا الرأى . فان مصر كغيرها من الأمم فيها عناصرها الذاتية ، وفيها العوامل التى قد تدفعها إلى الأمام أو تردها إلى الخلف . ولست أعتقد أن زعيما من الزعماء . مهما كان سلطانه الروحى . يستطيع أن يدفع أمة إلى الامام أو يحدث فيها نهضة ما ، إلا إذا توفرت قبل ذلك شروط تجعل هذه الأمة مستعدة لقبول دعوته . لا بد من الأرض الصالحة للانبات حتى تثمر بذور الاصلاح .

وأصول النهضة المصرية الحديثة يمكن ردها فى الواقع إلى عهد محمد على . فقد أنشأ فى مصر مدارس على الطراز الأوروبى كان يتعلم فيها أبناء الحكام والموظفين ، وأوفد إلى أوروبا بعوثاً علمية كثيرة اقتبست من علوم الغربيين وعاداتهم وتقاليدهم الشىء الكثير ، وأخذت فى إحداث حركة علمية جديدة فى بلد كان التعليم فيه من قبل : إذا تجاوز كتاتيب القرى فالى راحة الأزهر الشريف .

---

(١) مثل قوله (ص ٨١) أن كتاب الموطأ هو المدونة والواقع أنهما كتابان وكان الشيخ عبده يريد نشر المدونة لا الموطأ

ومثل حكمه بان أبواب الاجتهاد أغلقت منذ أواسط القرن الثالث الهجري وهذا الحكم على إطلاقه فيه كثير من التجوز لأنه بعد أن تركزت المذاهب ظل الاجتهاد موجوداً ولكن فى حدودها

وتوالت البعثات العلمية فى عهدى عباس الأول وسعيد ، وأنتجت المدارس الجديدة أثرها ، فأصبحت بيئة المفكرين فى مصر تنقسم إلى قسمين ، يسلك أحدهما مناهج التفكير فى القرون الوسطى ، ويلحف فى التمسك بها ، والجمود عليها . أما الثانى فقد أدهشته مدنية الغرب وتأثر بها تأثراً كبيرا ، فحاول أن ينهج منهج الأفرنج فى تفكيره وعاداته وأسلوب معيشته .

وظهر فى بيئة الثقافة المصرية قديم وجديد ، وبدأت النفوس تهتز بين هاتين النزعتين ، فالقديم يحاول أن يستمسك بما له من سلطان ، معتمدا فى هذا على سند ينتسب إلى الدين ؛ أما الجديد فيحاول الحياة ويساير حاجاتها الحديثة .

وإذا اختلفت الثقافات العلمية ووجهات التفكير فى بلد ما فلابد من صدام وملاحاة واتجاه إلى الاصلاح ، ومحاولة للتوفيق بين القديم والجديد . وهذا هو الذى نجده فى تاريخ الأزهر ؛ فالرغبة فى إصلاحه وجدت منذ أيام محمد على ، وبدأت تتحقق فى عهد اسماعيل ، وعاونه على الاصلاح الشيخ محمد العباسى المهدى الذى كان شيخاً للأزهر حينذاك .

كانت حركة الاصلاح إذن لها وجود فى مصر قبل أن تعرف شيئا عن جمال الدين ، وقبل أن يتصل بساداتها وشبابها ، وقبل أن تكون له فيها دعوة فى العلم والدين والسياسة.
وكانت مقدمات النهضة قد بدأت منذ زمان طويل ، وأخذت تهيء النفوس إلى الزهد فى القديم ، وإلى الرغبة فى الجديد . فلما جاء جمال الدين إلى مصر واتصل بهذا الشباب المتعطش إلى العلم اجتذبه إليه فالتف حوله .

كانت النهضة تشتعل نارها ، ولكن كان يخفيها رماد كثير . فحرك جمال الدين النار ، ونفخ فيها من روحه ، فاندفعت النهضة فى سبيلها الطبيعى ، وكان فضل جمال فى أنه زاد فى سرعة سيرها .

كانت النهضة مصرية بحتة ، ولم تكن من منابع جاوزت حدود البلاد .
وبعد ، إذا لم يكن الأستاذ آدمس أول من كتب عن حياة محمد عبده وعن آثاره ، فهو فيما أعلم ، أول من وجه هذا التوجيه الجديد بالتماس أثر الشيخ محمد عبده فى مدرستنا الحديثة وفى نهضتنا الفنية .

وربما اختلف كتابنا فى أحكامهم على الأستاذ الامام ، وعلى مدى أثره فى تفكيرنا

الحديث وحياتنا الحاضرة . ولكن مهما يكن من شيء ، فلن ينكر عليه كاتب منصف أنه أول من فك عقال الحرية الفكرية فى مصر ، وأننا مدينون بحرية التفكير وحرية الكتابة إلى الأستاذ الامام .

ذو الحجة سنة ١٣٥٣

مارس سنة ١٩٣٥

عباس محمود

مصادر الكتاب

ا – عن جمال الدين الافغانى

تاريخ الصحافة العربية : تأليف الفيكونت فيليب دى طرازى : بيروت ، المطبعة الأدبية سنة ١٩١٣ ، ص ٢٩٣–٢٩٩

مشاهير الشرق : تأليف جرجى زيدان ، ج ٢ ، ص ٥٢ — ٦١ . وهذه الترجمة مستخرجة من الهلال ، عدد أول أبريل سنة ١٨٩٧ . ونشرت أيضاً فى صدر رسالة الرد على الدهريين ، القاهرة ، سنة ١٩٢٥ .

العروة الوثقى : القاهرة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م . انظر تاريخ حياة جمال الدين بقلم مصطفى عبد الرازق ص ١ — ١٤

القضاء والقدر : تأليف جمال الدين الأفغانى . انظر المقدمة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ

المنار : المجلدات ١ — ٢٨

* * *

The Persian Revolution : E. G. Browne, 1909, biography in chapter 1.

Encyclopedia of Islam : Article, Djamal al-Din al-Afghani by Goldziher with bibliography.

ب — عن الشيخ محمد عبده

المنار : المجلد الثامن (١٩٠٥) : تاريخ حياة الشيخ محمد عبده بقلم رشيد رضا

تاريخ : تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده : تأليف محمد رشيد رضا فى ثلاثة أجزاء . طبع الجزء الثانى منه فى سنة ١٩٠٨ . ويشمل مقالات الامام وآثاره . وطبع الجزء الثالث فى سنة ١٩١٠ ؛ وهو يشمل المراثى . أما الجزء الأول فطبع فى سنة ١٩٣١ ويتضمن تاريخ حياة الامام . والكتاب كله مطبوع فى

مطبعة المنار بالقاهرة .

مشاهير : مشاهير الشرق . الجزء الأول ص ٢٨١ وما بعدها . وترد روايته أيضاً فى تاريخ الصحافة العربية ص ٢٨٧ — ٢٩٣ .

الاحتفال : بأحياء ذكرى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، فيه الخطب التى ألقيت عند الاحتفال بذكراه فى ١١ يوليه سنة ١٩٢٢ . انظر خطبة مصطفى عبد الرازق عن تاريخ حياة الامام ، ص ١٠ — ٢٨ . وقد أوردها المنار فى المجلد الثالث والعشرين ص ٥٢٠ — ٥٣٠

السياسة الأسبوعية : عدد ٤ يونيه سنة ١٩٢٧ ، مقال بقلم مصطفى عبد الرازق

العروة الوثق : القاهرة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م ، ص ١٥ — ٢٢ ، تاريخ حياة محمد عبده بقلم مصطفى عبد الرازق

W. S. Blunt, Secret History of Egypt, London, 1907, New york; 1922.

Carra. de Vaux, Les Penseurs de l' Islam, Paris, 1926,vol. V, 'Les sectes — Le Libéralisme Moderne', pp. 254 — 267, brief biography of 'Abduh, his reforms in the Azhar, and his controversy with M. Hanotaux. In the same volume : on Shaikh Tantawi Jawhari, pp. 275 — 284; on Mustafa Kamil Pasha and Egyptian Nationalism, pp. 285—296; on Sa'ad Pasha zaghlul and recent political developments in which he was concerned, pp. 296—306.

Cromer, Modern Egypt, vol II, pp. 179 – 181.

Gibb, Studies in Contemporary Arabic Literature. reprinted from the Bulletin of the school of Oriental Studies, London Institution, 1928—1930: I. The Nineteenth Century. II. Manfaluti and the ' New Style'. III. Egyptian Modernists.

Goldziher, Koranauslegung. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung.

Horten, Beiträge. Muhammad Abduh : sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt, in Beiträge zur Kenntniss des Orients, vol. XIII,

	1915, pp 85—114, on biography, vol. XIV, 1916, pp. 74—128.
Khemiri,	Leaders in Contemporary Arabic Literature. Tahir Khemiri and Professor Dr. G. Kampffmeyer, 1930.
H. Lammens,	L'Islam; croyances et Institutions, Bairut, 1926, pp. 23 sqq, and 229—234.
Michel, Risalah. مقدمة الرسالة	Cheikh Mohammad Abdou: Rissalat al Tawhid, B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925. Translation into French of Abduh's work on theology. The Introduction pp. IX—LXXXV.

جـ — مصنفات الشيخ محمد عبده

رسالة الواردات: القاهرة ١٢٩٠ هـ — ١٨٧٤ م؛ طبعت ثانية فى تاريخ الأستاذ الامام، جـ ٢ ص ١ — ٢٥.

حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية: القاهرة ١٢٩٢ هـ — ١٨٧٦ م؛ طبعت مرة أخرى فى القاهرة ١٣٢٢ — ١٩٠٤.

الرد على الدهريين: كتبها بالفارسية السيد جمال الدين الأفغانى، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده، وطبعت للمرة الأولى فى بيروت، ١٣٠٣ هـ — ١٨٨٦ م، وطبعت للمرة الثانية فى القاهرة ١٣١٢ هـ — ١٨٩٥ م، ثم أعيد طبعها مرات كان آخرها فى سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م.

شرح نهج البلاغة: طبع أولا فى بيروت: ١٣٠٢ هـ — ١٨٨٥ م ثم طبع مراراً فى القاهرة

شرح مقامات بديع الزمان الهمذانى: بيروت، ١٣٠٦ هـ — ١٨٨٩ م

رسالة التوحيد: طبعت للمرة الأولى فى القاهرة، ١٣١٥ هـ — ١٨٩٧ م وطبعت ثانية مع تعليقات بقلم رشيد رضا سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م وصدرت الطبعة الخامسة منها فى سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٦ م.

شرح كتاب البصائر النصيرية فى علم المنطق: تصنيف القاضى الزاهد زين الدين عمر بن سهلان الساوى طبع للمرة الأولى فى القاهرة، ١٣١٦هـ — ١٨٩٨ م، مع تعليقات الشيخ عبده.

تقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية . : القاهرة ، عام ١٣١٨ هـ — ١٩٠٠ م نشر أيضاً فى المنار ج ٢ .

الاسلام والرد على منتقديه : عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها فى المؤيد سنة ١٩٠٠ رداً على مقالات المسيو هانوتو التى نشرها فى الجورنال دى پارى وقد ترجمها إلى الفرنسية محمد باشا طلعت حرب ونشرها بعنوان :
L'Europe et l'Islam, Cairo, 1905.
وقد طبعت مرة ثانية بالعربية بعد أن أضيف إليها مقالات أخرى للشيخ محمد عبده وذلك فى سنة ١٣٢٧ هـ — ١٩٠٩ م ، وطبعت مرات متعددة آخرها فى سنة ١٣٤٣ هـ — ١٩٢٤ م .

الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية : سلسلة من المقالات ظهرت أولا فى الأهرام سنة ١٩٠١ ، رداً على مقالات فرح انطون فى مجلة الجامعة ثم طبعت فى القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ — ١٩٠٢ م . وصدرت الطبعة الثالثة فى سنة ١٣٤١ هـ — ١٩٢٢ م .

المخصص لابن سيده : فى سبعة عشر جزءاً ، نشره الشيخ محمد عبده بمعاونة الشيخ محمد الشنقيطى وآخرين ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ — ١٨٩٦ م . وقد نشر الشيخ عبده أيضاً أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز للجرجانى .

تفسير سورة الفاتحة : القاهرة ١٣٢٣ هـ — ١٩٠٥ م . صدرت الطبعة الثانية فى سنة ١٣٣٠ هـ — ١٩١١ م .

تفسير سورة العصر : نشر أولا فى المنار ثم طبع فى القاهرة سنة ١٣٢١ هـ — ١٩٠٣ م وطبع مرات بعد ذلك .

تفسير جزء عم : نشر أولا فى المنار ثم طبع على انفراد فى القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ — ١٩٠٤ م .

تفسير القرآن الحكيم : ويسمى تفسير المنار — كان الشيخ عبده يريد تفسير القرآن بأكمله ولكنه فسر فقط لغاية الآية ١٢٥ من السورة الرابعة ونزل به قضاء الله ؛
وواصل محمد رشيد رضا التفسير ووصل إلى سورة التوبة (الآية ٩٣ سورة ٩) . وصدر من هذا التفسير عشرة أجزاء

آخرها فى سنة ١٣٥٠هـ — ١٩٣١ م . وأعيد طبع الجزء الأول ليتفق فى الشكل مع بقية الأجزاء وصدر فى نوفبر سنة ١٩٢٧ .

إلى جانب هذه المصنفات التى طبعت بالفعل ، يذكر محمد رشيد رضا طائفة من مصنفات للشيخ عبده لم تنشر بعد وهى : رسالة فى وحدة الوجود وتاريخ اسماعيل باشا ، وفلسفة الاجتماع والتاريخ وهو يشتمل على المحاضرات التى ألقاها فى مدرسة دار العلوم عن مقدمة ابن خلدون ، فى سنة ١٨٧٨ — ١٨٧٩ م . وقد ضاع المخطوط عندما أبعد عن المدرسة وأكرهه الخديوى على ملازمة قريته .

نظام التربية المصرية .

تاريخ أسباب الثورة العرابية : نشر جزء منه فى تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، ص ٥٩ وما بعدها .

هذا إلى مقالات الشيخ عبده التى نشرها فى الأهرام والوقائع المصرية والعروة الوثقى وثمرات الفنون والمؤيد والمنار ، وقد أوردنا شيئاً منها فى الفصول الثانى والثالث والرابع ، وطبع أهمها محمد رشيد رضا فى الجزء الثانى من تاريخ الأستاذ الامام .

أسماء الأعلام والأماكن والكتب

ا

خ

ق

ك

التصميم الاساسى للغلاف: أسـامـة العـبـد
الإشـــراف الفنـى: حـسـن كـامـل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة